ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Издательство «Мысль»
Москва 1978

1 Ф
И 90

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт философии

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Авторский коллектив:
Т. И. ОЙЗЕРМАН — Введение; А. С. БОГОМОЛОВ — гл. I и Заключение; П. П. ГАЙДЕНКО — гл. II; В. В. ЛАЗАРЕВ — гл. III; И. С. НАРСКИЙ — гл. IV и Заключение

Руководитель авторского коллектива — Т. И. ОЙЗЕРМАН

Редколлегия: А. С. БОГОМОЛОВ, З. А. КАМЕНСКИЙ, И. С. НАРСКИЙ, Т. И. ОЙЗЕРМАН

И $\frac{10501\text{-}001}{004(01)\text{-}78}$ 45-78

© Издательство «Мысль». 1978

ОТ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ АН СССР

Этой книгой Институт философии завершает исследование истории домарксистской диалектики.

В предисловиях к двум уже вышедшим томам («История античной диалектики». М., «Мысль», 1972; «История диалектики XIV—XVIII вв.». М., «Мысль», 1974) авторский коллектив отмечал ряд особенностей, определявшихся тем, что исследование предпринято философами-марксистами впервые. Оно посвящено истории *западноевропейской* домарксистской диалектики.

Из-за ограниченности объема настоящего издания в нем не рассматриваются такие относящиеся к теме вопросы, как диалектика в немецком Просвещении и Романтизме, в немецком младогегельянстве и в философии Фейербаха. Впрочем, два последних вопроса в известной мере освещены в книге по истории марксистской диалектики.

Ввиду обширности и многообразия литературы по истории диалектики в немецкой классической философии оказалось также невозможным ввести специальную историографическую главу в данную работу. Отчасти этот пробел восполняется соответствующей библиографией, составленной младшим научным сотрудником Института философии АН СССР Л. В. Шумиловой, которой авторский коллектив выражает благодарность. Объем книги не позволил включить эту библиографию, однако желающие могут ознакомиться с ней в библиотеке Института философии АН СССР.

Редколлегия выражает благодарность докторам философских наук Э. В. Ильенкову, Н. В. Мотрошиловой, А. Г. Мысливченко, З. М. Оруджеву, Е. П. Ситковскому, Й. Элезу и кандидатам философских наук В. В. Агудову и Р. М. Габитовой, которые прочитали книгу в рукописи и сделали ряд ценных замечаний.

Научно-организационную и научно-техническую работу провели сотрудники института В. В. Лазарев и М. М. Ловчева.

Авторский коллектив с признательностью примет от читателей отзывы и предложения по адресу: 119021, Москва, Г-19, Волхонка, 14, Институт философии АН СССР, Отдел истории философии стран Западной Европы и Америки.

*

ВВЕДЕНИЕ

Развитие диалектического способа мышления в эпоху, непосредственно предшествовавшую возникновению марксизма, завершается немецкой классической философией. Ее важнейшее достижение — создание диалектики как теории развития, гносеологии и логики. Если в античной философии диалектика разрабатывалась преимущественно на базе повседневного опыта, если в последующие исторические эпохи диалектика, в значительной степени вытесненная метафизическим способом мышления, получает спорадическое развитие лишь в отдельных выдающихся философских учениях, то в немецком классическом идеализме диалектический способ мышления превращается в систематически разработанную теорию. Классики немецкого идеализма сознательно применяют диалектику в различных областях знания, формулируют наиболее общие законы развития познания, духовной культуры и в известной мере материальной действительности. В рамках этого философского движения, начатого И. Кантом, продолженного И. Г. Фихте и Ф. В. Й. Шеллингом и завершенного Г. В. Ф. Гегелем, диалектика впервые в истории философской мысли выступает как диалектическая логика, преодолевающая границы, установленные традиционной формальной логикой, становится системой категорий, которые характеризуются как органически связанные друг с другом, изменяющиеся и развивающиеся в ходе исторически прогрессирующего познания.

В. И. Ленин подчеркивал, что именно благодаря диалектике, разработанной классиками немецкой философии, стал возможен переход от метафизического материализма к диалектико-материалистическому научно-философскому мировоззрению. «...Маркс не остановился на материализме XVIII века, — писал Ленин, — а двинул философию вперед. Он обогатил ее приобретениями немецкой классической философии, особенно системы Гегеля, которая в свою очередь привела к материализму Фейербаха. Главное из этих приобретений — *диалектика*,

т. е. учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи» (3, *23*, 43—44) *.

Исторический процесс формирования философии марксизма непосредственно выявляет выдающееся значение немецкой классической философии в качестве одного из теоретических источников марксизма. К. Маркс и Ф. Энгельс диалектически переработали предшествующую материалистическую философию. Материалистически переработав идеалистическую диалектику Гегеля и его непосредственных предшественников, они создали марксистскую диалектику. Материалистическая диалектика, являясь непосредственной противоположностью идеалистической, есть не только ее преодоление, но и необходимое, революционно-критическое продолжение. Значит, отношение этих противоположностей носит диалектический характер, т. е. оно должно быть понято как развитие диалектики согласно ее собственным законам, развитие как движение и разрешение внутреннего противоречия, борьба противоположностей.

Материалистическая диалектика сделала возможным создание материалистического понимания общественной жизни, которого не существовало до Маркса. Материалистическое понимание природы, разрабатывавшееся домарксовскими материалистами, хотя и послужило необходимой предпосылкой материалистического понимания истории, все же в силу присущей ему метафизической ограниченности натуралистически истолковывало движущие силы общественной жизни, т. е. не видело ее специфической материальной основы. Правда, у выдающихся представителей домарксовского материализма есть зачатки материалистического понимания истории. Зародыши исторического материализма имеются и у классиков немецкого идеализма (особенно в философии Гегеля), несмотря на то что в целом созданная ими философско-историческая теория носит ярко выраженный идеалистический характер. Материалистическое понимание истории

---

* Здесь и далее в круглых скобках сначала дается порядковый номер цитируемого источника в списке литературы, помещенном в конце книги; затем — страница источника; курсивом обозначается том, если издание многотомное.

стало возможным благодаря материалистической диалектике. Последняя методологически обеспечила закономерный переход от метафизически ограниченной буржуазной классической политической экономии, от чуждого историзму утопического социализма, идеалистически истолковывающего всемирную историю, к марксистской политической экономии, к научному коммунизму.

Таким образом, диалектико-материалистический подход к объективной действительности — не только природной, но и социальной — и диалектико-материалистическая философская теория (учение о наиболее общих законах движения, развития природы, общества и мышления) образуют единое, неразрывное целое. Марксистский диалектический метод является как диалектическим, так и материалистическим методом; марксистский материализм есть вместе с тем диалектический материализм, или материалистическая диалектика.

Противоположность между материалистической диалектикой марксизма и идеалистической диалектикой классиков немецкого идеализма должна быть прежде всего охарактеризована в основном, определяющем ее важнейшее содержание мировоззренческом аспекте. Философия и Канта, и его продолжателей, пользуясь известным выражением К. Маркса, была немецкой теорией Великой французской буржуазной революции, или, говоря другими словами, идеологической подготовкой буржуазно-демократической революции в Германии.

Философская революция в Германии имеет в принципе то же социальное содержание, что и французская философская революция конца XVIII в. Это — критика абсолютизма, крепостничества, сословных привилегий, обоснование гражданских прав члена общества, необходимости представительных учреждений, конституционного обеспечения частной собственности, личной безопасности граждан и т. д. Отличие же немецкой теории французской революции от французского прототипа заключается в том, что ее представители сознательно выступают не от имени третьего сословия, т. е. подавляющего большинства нации, а как мыслители, которые «дедуцируют» буржуазно-демократические требования из абстрактных принципов «чистого», т. е. безличного, общечеловеческого, разума. Маркс и Энгельс отмечали в этой связи, что Кант «превратил материально мотивированные определения

воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения *«свободной воли»*, воли в себе и для себя» (1, *3*, 184). Эта характеристика, несомненно, применима также к Фихте, Шеллингу и Гегелю.

Если французские просветители (в особенности материалисты) беспощадно разоблачали церковь и религию, то Кант, избегая оскорбительных для церковников выражений, систематически доказывал, что нравственное сознание лишь потому является таковым, что оно не основывается на внешних, в частности религиозных, мотивах. Столь же обстоятельно аргументировал Кант и другое центральное положение своего учения, согласно которому религиозные убеждения не могут быть оправданы научными аргументами. При этом он, однако, не утверждал, что религия является ложным, иллюзорным сознанием. Кант обосновывал систему агностицизма, которая, с одной стороны, носила антиклерикальный характер, а с другой — теоретически оправдывала стремление слабой, не объединенной в национальном масштабе немецкой буржуазии к компромиссу с господствующими феодальными сословиями.

Провозглашая необходимость конституционного ограничения монархии, т. е. настаивая на ее буржуазном преобразовании, французские просветители апеллировали к насущным практическим потребностям, интересам. Кант же доказывал, что республика — постулат «чистого» практического (нравственного) разума, она никоим образом не определяется практическими чувственными потребностями, которые, по его мнению, не могут быть основанием истинного, правового государства.

Фихте, развивая идеи Канта, определял республику как абсолютный идеал. Идеалы, разъяснял при этом Фихте, «неосуществимы в действительном мире. Мы только утверждаем, что на основании этих идеалов действительность должна быть оценена и модифицирована теми, кто чувствует в себе силу для этого» (51, 55).

Фихте, как и Кант, однако, считал, что любое приближение к идеалу принципиально осуществимо. Гегель решительно осуждал противопоставление идеалов социальной действительности как субъективистское непонимание их реальной основы. Идеалы, считал он, порождаются, осуществляются и разрушаются историческим развитием. Но вопреки этому глубокому диалектическому

пониманию проблемы идеала Гегель утверждал, что развитие человечества завершается... конституционной монархией. Таким образом, Гегель не отвергает понятия абсолютного идеала, а его представление о нем наглядно свидетельствует о слабости, нерешительности немецкой буржуазии.

Следует, конечно, иметь в виду, что за три десятилетия до буржуазно-демократической революции в Германии лозунг конституционной (т. е. буржуазной) монархии способствовал консолидации антифеодальных сил и тем самым играл исторически прогрессивную роль*. Однако абсолютизация конституционной монархии, в которой, как полагает Гегель, «субстанциональная идея приобретает бесконечную форму», характеризует не только буржуазную ограниченность его философии, но и принципиальные пороки идеалистической диалектики вообще. Старое, которое сопротивляется новому, не есть больше старое, учил Гегель. Таким образом, гениальная идея об относительности противоположностей искажалась Гегелем в духе идеологического примирения нового со старым. Это искажение отражало, однако, действительное положение, интересы, потребности тогдашней немецкой буржуазии.

Исторический опыт свидетельствует о том, что сравнительно отсталые в экономическом и политическом отношении страны иногда получают возможность обогнать в своем духовном развитии более развитые в социально-экономическом отношении, поскольку они опираются на достижения последних и критически оценивают пройден-

---

* Наряду с возвеличением монархии в ее конституционной форме мы находим у Гегеля и завуалированное требование фактического отстранения монархов от управления государством: «Важнейшие дела правителя монархи нашего времени выпустили из своих рук. Они уже самолично не отправляют правосудия; финансы, гражданский порядок и гражданская безопасность больше уже не составляют их собственного специального занятия; война и мир определяются общими условиями внешней политики, которою они не руководят самолично и которая не подчинена их ведению. А если им принадлежит во всех этих государственных делах последнее верховное решение, то все же собственное содержание этих решений в целом мало зависит от их индивидуальной воли, и оно уже установлено само по себе до того, как оно восходит на их решение» (15, *12*, 197—198). Такая трезвая оценка функций конституционной монархии показывает, что и в этом вопросе необходимо разграничивать действительное содержание учения Гегеля и внешнюю форму его выражения.

ный ими путь. Исторический опыт английской революции XVII в., а также французской революции XVIII в. оказал непосредственное влияние на развитие германских государств конца XVIII — начала XIX в. Немецкая классическая философия, унаследовав идейное богатство английского и французского Просвещения, преодолевает в ряде отношений присущие им заблуждения. Это и стало одной из важнейших исторических предпосылок развития диалектики в немецкой классической философии.

Философские идеи, порожденные той или иной исторической эпохой, сохраняют определенное, иногда даже возрастающее значение в новых социально-экономических условиях общественного развития. Не удивительно поэтому, что в проблематике идеалистической диалектики находят многообразное выражение социальные потребности и проблемы, значение которых не исчерпывается эпохой революционного штурма феодальной формации. «Наш век, — писал Кант в преддверии революционной бури 1789 г., — есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (26, *3*, 75, прим.).

В этом положении нетрудно увидеть зачатки того революционно-критического подхода к действительности, который специфическим образом характеризует не столько идеалистическую, сколько материалистическую диалектику. Энгельс писал, что материалистическая диалектика «разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества», что для нее «нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему» (1, *21*, 276).

Социально-экономическое содержание немецкой классической философии, и прежде всего идеалистической диалектики, разработанной ее выдающимися представителями, позволяет понять, почему научный социализм,

как указывал Энгельс, ведет «свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля» (1, *19*, 323). Это не значит, конечно, что классики немецкой философии высказывали (хотя бы и в утопической форме) социалистические идеи.

Научный социализм революционно-критически воспринял и творчески переработал гуманистическое наследие немецкой классической философии, ее учение о социальном прогрессе, неразрывно связанное с диалектическим пониманием всемирно-исторического процесса. Эту сторону диалектической интерпретации истории человечества глубоко вскрыл В. И. Ленин в характеристике внутренне присущей гегелевскому диалектическому мышлению убежденности в объективной закономерности разумного переустройства общественной жизни. Он писал: «Хотя сам Гегель был поклонником самодержавного прусского государства, на службе которого он состоял в качестве профессора Берлинского университета, — *учение* Гегеля было революционным. Вера Гегеля в человеческий разум и его права и основное положение гегелевской философии, что в мире происходит постоянный процесс изменения и развития, приводили тех учеников берлинского философа, которые не хотели мириться с действительностью, к мысли, что и борьба с действительностью, борьба с существующей неправдой и царящим злом коренится в мировом законе вечного развития» (3, *2*, 7).

Это ленинское определение основного теоретического и идеологического содержания философии Гегеля (в первую очередь его диалектики) во многом применимо и к учениям Канта, Фихте, Шеллинга. Исследование проблем диалектики в немецкой классической философии в свете приведенной характеристики — новый ценный аспект изучения диалектики, без которого вообще невозможно преодолеть одностороннюю, ограниченную рамками логики и гносеологии интерпретацию ее исторического развития. Приведем лишь один пример, иллюстрирующий эту мысль. Фихте писал: «Всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным»

(51, 79—80). Это не просто гневная филиппика буржуазного демократа, это также диалектическое проникновение в действительное положение вещей.

В теоретическом отношении немецкая классическая философия, несмотря на принципиальную общность ее основной идеологической направленности, не является единым течением. Кант был дуалистом, полагавшим, что субъективное не может быть выведено из объективного, а последнее («вещь в себе») также принципиально несводимо к субъективному. Объективное с этой точки зрения существует не только независимо от сознания познающего субъекта, но и независимо от чувственно воспринимаемых «явлений», которые сводятся Кантом к структурным формам познавательной деятельности. При этом, однако, Кант вводит понятие гносеологической объективности, которое он применяет к формам познания, категориям, а также понятиям, образованным соответственно правилам рассудка.

Фихте, классический представитель субъективного идеализма, принимает в отличие от Беркли в качестве исходного основоположения понятие абсолютного *Я*, или самосознания человечества в полном объеме его исторического развития. Шеллинг и Гегель — объективные идеалисты, решительно выступающие против кантовского дуализма и агностицизма, так же как и против волюнтаристического субъективного идеализма Фихте. Фейербах — материалист, который, несмотря на отдельные замечательные диалектические прозрения, отвергает вместе с идеализмом своих предшественников и диалектику, поскольку он не сумел ее материалистически интерпретировать и развить на новой теоретической основе.

Что же объединяет классиков немецкого идеализма, образуя единую линию исторической преемственности? Прежде всего, конечно, идеализм, различные разновидности которого не стирают общей им всем философской основы. Но, разумеется, не только идеализм, но и диалектика, основные этапы прогрессивного развития которой специфически характеризуют философские учения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Идеалистическая диалектика исходит из представления о субстанциональности духовного, движение, развитие которого рассматривается как всеобщий процесс, определяющий все многообразие материального, природу.

Идеалистическая постановка проблем диалектики сводит задачи исследования преимущественно к анализу процесса познания. В силу исходного идеалистического основоположения этот процесс интерпретируется не как отражение независимой от него объективной действительности, а как ее созидание, осознание, развитие. Понятие развития сближается с понятием творения, которое также подвергается переработке. Теория развития, поскольку субъектом развития объявляется познающий самого себя абсолютный дух, фактически сливается с теорией познания, которая в свою очередь сводится к логике саморазвития абсолютного мышления. Однако в рамках этой идеалистической мистификации в известной мере выявляются наиболее общие закономерности, поскольку они присущи не только познанию, но и бытию. Как ни искусственно спекулятивно-идеалистическое представление о соотношении познания со всеобщим процессом изменения и развития, оно заключает в себе догадку о совпадении диалектики, логики и гносеологии.

Характеризуя метафизическую ограниченность предшествующего материализма, К. Маркс указывал, что она «заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» (1, *3*, 1). Это значит, что метафизический материализм созерцательно интерпретировал познание, видя в нем не столько деятельность познающего субъекта, практически изменяющего (и благодаря этому познающего) мир, сколько воздействие внешнего мира на сознание людей, которое с этой точки зрения лишь воспринимает, фиксирует это воздействие.

Такое одностороннее антидиалектическое понимание отражения по существу игнорирует субъективную сторону процесса познания, в котором цель как закон, пользуясь известными словами Маркса, определяет деятельность, направленную на предмет познания. Окружающий мир не просто отражается в человеческом сознании; познающий субъект вычленяет предметы познания из бесконечного многообразия явлений природы; воспроизведение объек-

тивной действительности в познании осуществляется посредством специфических, присущих лишь познающему субъекту средств, в силу чего познание, понимаемое как отражение, не носит непосредственного характера. Предмет познания не является причиной того образа, который создается познавательной деятельностью. Здесь имеет место более сложное отношение, чем причины и следствия, так как определяющую основу познания образует общественная практика.

Поэтому и отражение действительности в науке есть результат развития познания, которое предполагает изменение познаваемой действительности, а также совершенствование средств познания, как материальных, так и духовных, удовлетворение исторически определенных потребностей, в особенности решение задач, возникающих в процессе общественного производства, и т. д. Нетрудно понять, что это сложное отношение познавательной деятельности к познаваемой действительности может быть адекватно выражено лишь диалектически.

Итак, сложное, противоречивое, исторически развивающееся, социально обусловленное субъект-объектное отношение, посредством которого осуществляется процесс познания, оказалось фактически недоступным метафизическому материализму. Классики немецкого идеализма в отличие от материалистов-метафизиков (а также метафизических идеалистов) поставили в центр своих исследований деятельную, субъективную сторону процесса познания. Но они отвергали принцип отражения, поскольку он представляет собой отправное положение материалистической гносеологии и, следовательно, принципиально несовместим с идеалистическим решением основного философского вопроса.

Одним из основных положений философии Канта является утверждение, что чувственно воспринимаемый мир явлений (в отличие от недоступного чувственности мира «вещей в себе») безгранично познаваем, однако, только благодаря тому, что он формируется из неупорядоченного материала чувственных данных, которым располагает познающий субъект; самостоятельность познающего субъекта, которую Кант называет трансцендентальным (т. е. предшествующим опыту, но вместе с тем применяемым к нему) сознанием, не есть достояние его ограниченной единичности; эта общечеловеческая мощь в известной сте-

пени присуща каждому индивиду. Таким образом, Кант, с одной стороны, ставит, правда на идеалистический лад, важнейшую гносеологическую проблему (роль практики в качестве основы познания), а с другой — сводит практику к деятельности сознания, мышления. Связывая познание с изменением действительности, он субъективистски, агностически истолковывает как объекты познания, так и саму познавательную деятельность, постоянное условие которой образует независимая от познания объективная реальность.

Субъективистское понимание практики получило законченное выражение в учении Фихте, поскольку последний отверг кантовскую «вещь в себе» (и тем самым мир, существующий безотносительно к субъекту познания), поставив все то, что не является самосознанием (*не-Я*, по терминологии Фихте), в зависимость от самосознания, которое интерпретируется философом как абсолютная мощь, или абсолютный субъект. Познание, мышление, разум субстанциализируются; они оказываются в философии Фихте атрибутивными определениями всемогущей воли, абсолютного самосознания, или, проще говоря, человечества, созидающего в меру осознания им своей действительно не ограниченной мощи свой собственный, подлинно человеческий мир. «Не знание само по себе, — писал Фихте, — но деяние, сообразное твоему знанию, есть твое назначение... Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собою и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, — нет, для деятельности существуешь ты; твое действование, и только оно одно, определяет твою ценность... Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности; оно должно признать себя средством, хотя и отдаленным, для этой цели; вне этого оно — пустая бесцельная игра, трата сил и времени и извращение благородной способности, которая дана мне для совершенно иной цели... Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума» (46, 72; 79; 84).

Приведенная цитата показывает, что Фихте настаивает на решающем гносеологическом значении практики, которая, однако, истолковывается субъективистски, поскольку отвергается ее основа — природа, объективный мир. Это обстоятельство, характеризующее суть идеали-

стического извращения реального процесса, который Фихте открывает, исследует и вместе с тем мистифицирует, не исключает, конечно, наличия в его учении рационального зерна, элементов действительной истины, подавляемой субъективно-идеалистическими заблуждениями. Это рациональное зерно выявляется не только в гносеологическом, но и в философско-историческом учении Фихте. История человечества рассматривается мыслителем как продукт его собственной деятельности, и не просто потому, что люди сами, как это утверждали и предшествующие прогрессивные мыслители, творят свою историю, но и потому, что они сами создают условия, которые затем определяют основные черты каждой исторической эпохи. Это положение, несмотря на субъективно-идеалистические посылки, заключает в себе зародыш материалистического понимания истории, которое впервые объяснило, как это возможно, что люди сами делают свою историю, несмотря на то что внешняя природа, так же как и их собственная, человеческая, не создана ими, независима от их сознания и воли.

Шеллинг подверг критике исходный пункт философии Фихте — понятие абсолютного самосознания, которое бессознательно (т. е. не ведая о том) творит мир. Об этом понятии ему (абсолютному самосознанию) становится известно лишь... из философии Фихте. Нетрудно понять, почему Фихте (впрочем, как и Кант) считает природу продуктом бессознательной деятельности трансцендентального сознания. Ведь не только обыденное сознание, не только философский материализм, но и все естествознание признают природу не зависящей от сознания и всякого знания о ней объективной реальностью. Именно в силу того, что понятие абсолютного самосознания противоречит научному, по существу материалистическому, пониманию природы, это исходное положение системы Фихте страдает неустранимым противоречием.

Фиксируя это противоречие, Шеллинг не видит, однако, его истоков в антиматериалистическом характере фихтевской философии. Он правильно утверждает, что противоречие, присущее основному положению философии Фихте, неразрывно связано с чисто негативным пониманием природы, органически присущим субъективному идеализму, для которого природа есть просто *не-Я*. Чтобы разрешить это противоречие, надо, согласно Шеллингу,

допустить, что самосознание не есть изначально первичное, что оно представляет собой завершение длительного процесса развития бессознательного. Противопоставив учению Фихте объективный идеализм, Шеллинг доказывал, что природа есть бессознательное состояние духа, который постепенно развивается, переходя от одной стадии к другой, более высокой, постепенно преодолевая свою бессознательность, все более одухотворяясь и «дематериализуясь». В абсолютном самосознании, т. е. в человечестве, природа, так сказать, полностью пробуждается, преображается, осознает и осуществляет свою внутреннюю цель.

Шеллинг, таким образом, создал идеалистическую концепцию развития природы *, согласно которой сознание, разум является продуктом идеалистически интерпретируемой природы. Конечно, характеристика механических, физических, химических и даже органических процессов как последовательных ступеней непрерывного процесса интеллектуализации бессознательного не согласуется с естествознанием, которое не дает оснований для истолкования неживой природы как несозревшей разумности. Тем не менее в рамках этого глобального философского обобщения Шеллингу удалось разработать учение о противоречиях, объективно присущих природным процессам и образующих движущие силы их развития, о единстве противоположностей и их превращении друг в друга. При этом Шеллинг осмысливал, обобщал действительные достижения современного ему естествознания, выявлял внутренне присущие им диалектические тенденции и даже предвосхищал некоторые последующие открытия.

Однако действительную основу философии Шеллинга

---

* В нашей литературе обычно разграничивают диалектическую и метафизическую концепции развития. Значение этого разграничения, впервые внесенного В. И. Лениным, трудно переоценить: оно позволяет вскрыть научно-философскую несостоятельность новейших разновидностей метафизики, которые не могут уже не признать существенности изменения, развития, но истолковывают его антидиалектически. Однако это не означает, как показали классики марксизма в своих работах, посвященных критическому анализу идеализма, что противоположность между материалистическим и идеалистическим пониманием развития отступает на второй план. Именно немецкая классическая философия наглядно свидетельствует о фундаментальном характере этой философской антитезы.

составляла все же не столько идеалистическая (и диалектическая) интерпретация естествознания, сколько своеобразная романтическая философия искусства, теория художественного творчества, которая универсализирует и распространяет на все целое мира этот специфический созидательный процесс. Художественное творчество характеризуется, с одной стороны, как высшая форма деятельности человека, а с другой — как субстанциальная основа всего совершающегося в мире. При этом оно трактуется как диалектическое единство сознательного и бессознательного — двух фундаментальных, взаимоисключающих, но вместе с тем и обусловливающих друг друга состояний духа. Поэтому природа характеризуется Шеллингом как бессознательная поэзия, а искусство — как отражение субстанциальной тождественности сознательного и бессознательного, противоположность между которыми считается абсолютной. Их тождество, следовательно, непостижимо мышлением, невыразимо в понятиях, короче говоря, доступно лишь мистическому созерцанию, экзальтированному видению мира, которое присуще только гению и именно художническому гению.

Гегель отверг исходное положение Шеллинга о первичности бессознательного духа, о бесконечности бессознательного, которое в конечном итоге поглощает у Шеллинга разум, логику, мышление. На место диалектики сознательного и бессознательного, значение которой было явно преувеличено Шеллингом, поскольку бессознательное отождествлялось с природой, Гегель поставил принцип диалектического тождества бытия и мышления. Мышление, по учению Гегеля, есть и субъект и объект, и *Я* и *не-Я*. Оно, следовательно, превращается из специфической, свойственной лишь высокоорганизованной материи способности в субстанциальную стихию бытия; логический процесс приобретает универсальный характер, логика из науки о человеческом мышлении становится наукой о бытии, сущностью которого оказывается опять же мышление, понятие, логический процесс. Познание, точнее познающее мышление онтологизируется, наука рассматривается не как специфическая человеческая деятельность, а как «абсолютная идея», субстанция, ставшая субъектом, сущностью и движущей силой всего существующего. С этой точки зрения законы мышления, которыми занимается логика, суть не только законы разви-

тия познания, но и наиболее общие законы движения, развития природы и общества.

Эта новая постановка вопроса о предмете и задачах логики, несмотря на свойственный ей панлогизм, т. е. идеалистическую абсолютизацию логического, заключала в себе рациональное зерно. Гегель выявил необходимость диалектической логики, которая в отличие от формальной логики призвана исследовать весь категориальный аппарат познания, специфические формы его применения, пути и способы развития знания, перехода от незнания к знанию, от одного знания к другому, более глубокому. Выделяя рациональное зерно в гегелевском понимании логики как сущности всех процессов, совершающихся в мире, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» (3, *29*, 84).

Вопрос о диалектической логике был по существу поставлен уже Кантом, который создал «трансцендентальную логику» и противопоставил ее обычной, формальной логике, занимающейся исследованием форм мышления безотносительно к присущему им содержанию, поскольку одни и те же формы мышления применяются к самому разному содержанию. Не отрицая необходимости формальной логики, он, однако, полагал необходимым создание новой, трансцендентальной логики, предметом которой должен быть особый класс суждений — суждения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью. Без суждений этого типа не могут обойтись ни математика, ни теоретическое естествознание. Кант считал их априорными — доопытными, независимыми от опыта, но вместе с тем необходимыми для опыта в качестве условий его правильного функционирования. Такого рода суждения (как и все типы суждений, с которыми имеет дело формальная логика) предполагают наличие категорий, которые являются логическими формами всеобщности. Априоризм Канта — субъективно-идеалистическое заблуждение относительно фундаментальных фактов, характеризующих теоретическое знание и логические формы мышления вообще. Исследование категориальной структуры опыта и теоретического мышления, анализ логических оснований научного знания — насущная необходи-

мость, обусловленная развитием не только философии, но и наук о природе и обществе.

В философии Канта категории трактуются как неизменные, субъективные формы мышления. Фихте пытался вскрыть взаимосвязь категорий, дедуцируя их из исходного основоположения своей философии: *Я* полагает *не-Я*. Но и у Фихте категории остаются в сущности неизменными, субъективными, априорными формами знания, определяющими способ человеческой познавательной деятельности. Шеллинг, который не придавал существенного значения проблемам логики, не внес сколько-нибудь заметного вклада в учение о категориях; он лишь продолжил попытки Фихте дедуцировать основные понятия философии и науки из исходного основоположения. При этом прежде всего имелись в виду (и это существенно новое в постановке проблемы) онтологические категории и основные понятия естествознания.

Гегель в отличие от своих предшественников считает категории содержательными формами развивающегося знания. Это означает, согласно принципу тождества бытия и мышления, что категории — основные, всеобщие онтологические определения самой действительности. Последняя есть бытие, непосредственная действительность, движение которой выявляет ее сущность; основу сущности образует понятие — якобы адекватная форма бытия абсолютного. В рамках этой концепции Гегель подвергает скрупулезному анализу такие категории, как «бытие», «небытие», «становление», «количество», «мера», «сущность», «тождество», «различие», «противоречие», «основание», «причинность», «закон», «субстанция», «необходимость», «случайность», «возможность», «действительность» и т. д. В результате вырисовывается картина развития категорий, их движения и взаимопревращения, обогащения их содержания, перехода односторонних, абстрактных определений понятий во все более конкретные, многосторонние определения не только знания, но и самой действительности. В этой связи Гегель открывает, формулирует, обосновывает наиболее общие законы развития природы, общества и познания, характеризуя их как законы познающего мышления, которое, как указывалось выше, истолковывается как абсолютное, определяющее содержание всего существующего. Все, что отличается от мышления, определяется как его отчужденное бытие.

Диалектика призвана, согласно Гегелю, преодолеть это отчуждение, т. е. обосновать всеобщность, субстанциальность мышления.

Гегель изучает относительную противоположность, противоречивое единство следующих категорий: «бытие» и «небытие», «тождество» и «различие», «сущность» и «явление», «необходимость» и «случайность», «возможность» и «действительность», «свобода» и «необходимость». Если Кант (в известной мере Фихте и Шеллинг) абсолютно противопоставляли всеобщее единичному и особенному, то Гегель выявляет диалектический характер всеобщего, которое есть также особенное и, более того, единичное. Этот совершенно парадоксальный, на первый взгляд, вывод означает, что всеобщее, поскольку оно есть определенное всеобщее, есть особенное всеобщее, а эта особенность, как отличное от любого другого особенного, есть единичное. Иными словами, всеобщее конкретно, оно есть единство различных определений. Без связи с особенным и единичным всеобщее, утверждает Гегель, есть пустая абстракция. Но такой же пустой абстракцией оказывается единичное, толкуемое лишь как единичное.

В. И. Ленин пишет, разъясняя и материалистически перерабатывая Гегеля: «Начать с самого простого, обычного, массовидного etc., с *предложения* **любого**: листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть собака и т. п. Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика*: **отдельное есть общее**... Значит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д.» (3, *29*, 318).

Понятие, разъясняет Гегель, есть единство особенного и единичного. При этом, конечно, имеется в виду не тот смысл термина «понятие» (безусловно правомерный в соответствующих границах), которым оперирует формальная логика. Понятие для Гегеля есть синоним знания в полном объеме его развития. Речь, следовательно, идет о многообразном, противоречивом содержании знания,

которое фиксируется в научных и философских понятиях, категориях. Понятие — это процесс познающего теоретического мышления, восходящего от познания бытия к познанию сущности, от познания одной сущности к познанию другой сущности, более глубокой. Гегель рассматривает, таким образом, реальный процесс познания, субъектом которого является не столько отдельный индивид, сколько все человечество. Он теоретически обобщает исторический процесс познания, фиксирует его как процесс развития, выявляет и вместе с тем мистифицирует (обожествляет) его действительные закономерности.

В. И. Ленин показывает, что гегелевское идеалистическое учение о диалектике движения, изменения, развития понятий, категорий, несомненно, заключает в себе рациональное зерно: «Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *в с е х* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий **ИМЕННО ТАКОЕ ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ, ПРИРОДЫ**» (3, *29*, 179).

Существенной характеристикой проблематики диалектики в немецкой классической философии является, далее, критика гносеологического догматизма и анализ гносеологических предпосылок философских и естественнонаучных основоположений. Известно, что уже просветители XVII—XVIII вв. в борьбе против господствующей феодальной идеологии подвергли основательной критике не только догматизм теологов и схоластов, но и отказ их пересмотреть общепринятые убеждения, опирающиеся на освященные традицией авторитеты и подменяющие действительную аргументацию, описание и анализ фактов. Классики немецкого идеализма являются в этом отношении наследниками, продолжателями буржуазного Просвещения. Однако критическое отношение к просветителям и рационалистам XVII в., с одной стороны, и борьба против философского материализма — с другой, придают их критике догматизма некоторые новые, как положительные, так и отрицательные, черты.

Кант дополняет исторически сложившуюся негативную характеристику догматизма новой, весьма важной постановкой проблемы. Догматизмом, полагает он, является также отказ от гносеологического исследования исходных основоположений, т. е. логического анализа их правомерности. Между тем основоположения подлежат

особенно строгой проверке, поскольку на них основывается вся система логических выводов. Кант правильно показывает, что исходное, кажущееся само собой разумеющимся, аксиоматически очевидным положение Декарта «Я мыслю, следовательно, существую» представляет собой в сущности догматическое утверждение, так как, соблазнившись видимостью самоочевидности, якобы присущей этому основоположению, Декарт не заметил, что предпосылку самосознания образует восприятие внешнего мира, а значит, и признание его существования. Как правильно указывает Кант, «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня» (26, *3*, 287).

Кант осуждает как догматическую иллюзию рационалистический культ чистого разума, якобы независимого от чувственных данных мышления. Если рационалисты обосновывали положение, что чистый разум, свободный от «затемняющих» его ощущений и аффектов, никогда не заблуждается, то Кант убедительно доказал, что чистый разум заблуждается именно потому, что не располагает эмпирическими данными для своих всеобъемлющих заключений. Родоначальник немецкого классического идеализма отверг как догматическое заблуждение учение рационализма XVII в. о тождестве логических и физических оснований, рационалистическую концепцию интеллектуальной (независимой от чувственности) интуиции, так же как и рационалистическое понимание априорного знания, якобы преодолевающего границы всякого возможного опыта.

Было бы грубым заблуждением не видеть того, что кантовская критика догматизма являлась вместе с тем и постановкой коренных проблем диалектики. Приведем лишь один пример. Рационализм XVII в. признавал возможность априорного знания о мире и, более того, возможность содержательных высказываний о сверхопытной реальности. Так, идея бога, которая, разумеется, не может быть почерпнута из опыта, характеризовалась рационалистами не просто как априорная, а как априорное знание о сверхчувственном. В этом пункте Кант решительно расходится с рационализмом; априорные идеи, категории, поскольку они не синтезируют чувственных данных, не обладают объективным содержанием и могут

выполнять только инструментальную функцию, т. е. представляют собой лишь формальные средства познания, с одной стороны, и нравственного самоопределения — с другой. Содержание знания образуется лишь из чувственных данных.

Следовательно, априорное не есть содержание знания, оно лишь его форма, посредством которой беспорядочное многообразие чувственно данного связывается воедино в определенные образы. Такими формами знания, характеризующими, согласно учению Канта, не объективную реальность, а нашу способность познания, являются, в частности, категории единства, множества, реальности, причинности, взаимодействия, возможности, необходимости. Априорные формы необходимы не для того, чтобы с их помощью возноситься над опытом в мир воображаемых, трансцендентных сущностей; они приложимы лишь к чувственным данным, из которых рассудок формирует «явления». Они представляют собой предпосылки, условия, благодаря которым возможность опыта и знания вообще превращается в действительность.

Не трудно понять, что положение Канта о единстве априорного и эмпирического не только выявляло рациональный характер эмпирического знания и категориальную структуру опыта, который принципиально невозможен без применения категорий, но и указывало на противоречивое единство противоположностей (теоретического и эмпирического), качественное отличие теоретического от эмпирического, несводимость первого ко второму, необходимость диалектического скачка от чувственного к рациональному. И все же кантовская критика гносеологического догматизма (а тем самым и метафизического способа мышления) весьма непоследовательна: как и рационалисты XVII в., Кант — сторонник априоризма; он допускает также существование трансцендентного, правда лишь как мира «вещей в себе», воздействующих на нашу чувственность.

Критицизм Канта, противопоставляемый гносеологическому догматизму, в конечном счете оказывается агностицизмом, направленным в первую очередь против материалистического признания объективности чувственно воспринимаемой реальности, против теории отражения и принципа познаваемости объективного, т. е. существующего вне и независимо от познавательной деятельности

людей. Признание непознаваемой «вещи в себе», так же как и субъективистское истолкование категорий, показывает, что критицизм Канта в своей основной направленности носит негативный характер. И именно поэтому *Кант не преодолевает гносеологического догматизма*; гносеология критицизма предполагает догматические посылки. Так, правильно критикуя рационалистические попытки построить философскую систему more geometrico, т. е. следуя геометрии Евклида с ее аксиомами, дефинициями, теоремами и т. д., Кант провозглашает, что философия должна исходить из фактов, исследуя гносеологические допущения, с которыми связано их признание.

Какие же факты констатирует Кант? Основополагающим для всего его учения «фактом» является признание существования априорных синтетических суждений. То, что они действительно существуют, заявляет Кант, неоспоримо следует из существования математики и механики, поскольку эти науки формулируют истины, всеобщность и необходимость которых несомненна. Поэтому главную задачу своего исследования Кант видит в решении гносеологического вопроса, как возможны синтетические суждения a priori. То, что таковые имеются в математике, в механике, а также в философии, принимается Кантом по существу догматически, поскольку у него (впрочем, как и у всех его современников) нет ни малейшего представления об относительном характере всеобщности и необходимости, присущих положениям науки.

Таким образом, приписывая математике и механике априористическую структуру, Кант не разграничивает видимости, которая, разумеется, также является фактом, и сущности, которая по самой своей природе не может быть чем-то очевидным. Не надо, однако, упускать из виду принципиального с точки зрения истории диалектики (и истории теоретического естествознания) значения кантовской постановки проблемы о возможности априорных синтетических суждений. Предшественники Канта полагали, что лишь эмпирические суждения, поскольку в них фиксируются новые наблюдения, факты, носят синтетический характер.

Однако эмпирические суждения, как утверждали не только рационалисты, но и сторонники философского эмпиризма, лишены строгой всеобщности и необходимости, ибо индукция всегда остается неполной вследствие нали-

чия вне поля наблюдения явлений, которые фактически игнорируются в процессе индуктивного обобщения. Отсюда следовал вывод, что всеобщность и необходимость свойственны только аналитическим суждениям, которые выявляют лишь содержание субъекта суждения, не давая реального приращения знания. Рационалисты поэтому считали, что математика и механика состоят лишь из аналитических суждений. Это убеждение, которое в наше время возродил и пытался обосновать неопозитивизм, крайне ограничивало возможности (и перспективы) развития зарождавшегося в ту историческую эпоху теоретического естествознания. Кант покончил с таким по существу антидиалектическим противопоставлением синтетических суждений суждениям, обладающим аподиктической всеобщностью.

Теперь понятно, почему главный вопрос «Критики чистого разума» гласит: как возможны априорные синтетические суждения? Конечно, такая постановка вопроса в известной мере вступает в противоречие с основным определением априорного как формы знания, но отнюдь не его содержания. Однако такого рода противоречие движет познание вперед. Это противоречие, остающееся неосознанным в кантовской философии, вплотную подводит к выводу, что априорное (вернее, то, что называют априорным) есть в сущности не априорное (такового вообще не существует), а теоретическое, но на таком высоком уровне своего развития, когда его опосредствованная связь с эмпирическим основанием может быть выявлена лишь специальным исследованием, например, физической интерпретацией неевклидовых геометрий. Таким образом, априорное оказывается лишь видимостью теоретического*, достигшего высокого уровня абстракции. Критицизм Канта и его продолжателей, включая

---

* В «Послесловии ко второму изданию» первого тома «Капитала» Маркс указывает, что «способ изложения не может с формальной стороны не отличаться от способа исследования. Исследование должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изображено действительное движение. Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то может показаться, что перед нами априорная конструкция» (1, *23*, 21). Таким образом, на конкретном примере Маркс выявляет корни иллюзий сторонников априоризма.

Гегеля, его диалектический императив гносеологической интерпретации факта знания оказались вследствие своего идеалистического характера непригодными для решения поставленных проблем, которые получили научно-философское разрешение лишь в учении диалектического материализма.

В рамках введения невозможно рассматривать все этапы развития сформулированного Кантом принципа гносеологической интерпретации форм мышления, категорий и фактов знания вообще. Поэтому непосредственно перейдем к Гегелю, в учении которого указанная проблематика получила наиболее плодотворное (в рамках идеалистического философствования) развитие.

Поскольку Гегель, как уже указывалось, изображает познание не столько как субъективный, совершаемый человеком процесс, сколько как сущность объективного мира, Вселенной, постольку онтология у него непосредственно сливается с чрезвычайно плодотворным развитием поставленной Кантом проблемы. Онтология, утверждает Гегель, возможна лишь как система гносеологически интерпретируемых категорий. Следовательно, эти категории представляют собой не только определения бытия, но и определения познающего мышления, соответствующие уровню развития познания. Ход мысли Гегеля таков: если мышление образует субстанциальную сущность бытия, то учение о бытии должно быть учением о мышлении, логикой. Что касается гносеологии, то она становится обобщением исторического развития познания.

Если метафизические системы трактовали онтологические категории как неизменные, универсальные определения бытия, то Гегель пытается вскрыть генезис этих категорий, выявить их изменяющееся содержание, их связь друг с другом. Он рассматривает традиционные онтологические категории как феномен исторически развивающегося познания, постепенно осознающего свои предпосылки и формы. Благодаря такому диалектическому подходу категории освобождаются от метафизической окостенелости, становятся подвижными, изменяющимися, обогащаются новым содержанием. Таким образом, исходя из ложной идеалистической посылки — тождества бытия и мышления, Гегель вскрывает внутреннее единство между диалектически понимаемой онтологией, с одной сто-

роны, и логикой, а также теорией познания — с другой.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что, несмотря на идеалистическую мистификацию, гегелевская постановка проблемы совпадения диалектики, логики и теории познания является теоретически исходным пунктом для ее марксистского решения. Так, ссылаясь на введение к третьему отделу «Субъективной логики, или Учения о понятии» и на соответствующие параграфы «Малой логики» (§ 213—215), Ленин указывал, что здесь дано **«ЕДВА ЛИ НЕ САМОЕ ЛУЧШЕЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ.** Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» (3, *29*, 174).

При знакомстве с указанными В. И. Лениным страницами «Науки логики» и «Логики» видно, что речь идет об «идее», которая здесь определяется как *««адекватное понятие»*, объективная *истина* или *истина как таковая»* (15, *6*, 214). Но что такое «идея», если иметь в виду рациональное зерно этого идеалистического понятия, которое непосредственно выражает лишь деперсонализацию христианской концепции бога? Это, разъясняет Ленин, есть в сущности процесс познания, осуществляемый человечеством. То, что Гегель называет высшей онтологической сущностью («абсолютной идеей»), оказывается в конечном счете исторически развивающимся познанием, знанием в полном объеме своего исторического развития и в этом смысле действительно адекватным понятием, объективной истиной.

Принцип единства диалектики, логики и теории познания, т. е. единства онтологии с непрерывно развивающимся познанием, есть принцип диалектического понимания процесса познания вообще. «Совпадение мысли с объектом, — пишет В. И. Ленин, — есть **процесс:** мысль (=человек) не должна представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения, точно гения, точно число, точно абстрактную мысль» (3, *29*, 176—177). Научное познание действительности не может быть ее непосредственным отражением. Современная наука вообще ставит под вопрос понятие непосредственного чувственного отражения. Что же касается познания как целостного процесса, то оно, конечно, носит опосредство-

ванный характер. Поэтому научные знания представляют собой ступени исторически развивающегося познания, и содержание его зависит от его предшествующего развития и лишь через это отношение так или иначе отражает объект исследования.

То же, хотя, конечно, не в столь очевидной форме, относится и к категориям, которые также представляют собой определенное знание, а не просто формы мысли, обладающие лишь инструментальным значением. Это знание — результат специфического обобщения развития знания о формах всеобщности, присущих самой объективной действительности. Именно потому, что процесс познания есть процесс развития, категории, первоначально складывавшиеся как специфические этимологические формы, как неосознанные знания, должны сознательно изменяться, специально разрабатываться философией и частными науками. Развитие понятия каузальности в современной физике — яркий пример такого процесса. В. И. Ленин подчеркивает: «...если *в с е* развивается, то относится ли сие к самым общим *понятиям* и *категориям* мышления? Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» (3, *29*, 229).

Таким образом, принцип единства диалектики, теории познания и логики характеризует сущность диалектического материализма как учения, покончившего со всякой абсолютизацией той ступени познания, которая достигнута диалектическим материализмом. С этой точки зрения одной из важнейших задач диалектико-материалистической гносеологии является анализ онтологических категорий в контексте исторически развивающегося познания, которое не только раскрывает их объективное содержание, но и образует основу для дальнейшего развития категориальных определений действительности. Классическим примером такого диалектического истолкования онтологического является анализ категорий материи, причинности, пространства и времени в книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».

Приведенные две основные особенности разработанной Гегелем и его ближайшими предшественниками диалектики — принцип активности познающего мышления и принцип гносеологической интерпретации категорий и

фактов знания вообще — позволяют оценить как положительные, так и отрицательные стороны идеалистической диалектики. Немецкий классический идеализм вскрыл диалектические закономерности развития познания, но его отправные идеалистические положения сделали для него невозможным научно-философское понимание процесса как отражения объективной действительности. Гегель, подобно Платону, ставит действительный процесс познания на голову. «Образы природы, — пишет он, — суть только образы понятия...» (15, 2, 549). Не удивительно поэтому, что классики немецкого идеализма занимаются диалектикой чистого мышления, которого по сути дела не существует. А поскольку познавательный процесс характеризуется как совершающийся в лоне «абсолютной идеи» (и «абсолютного духа»), специфические особенности человеческого познания сплошь и рядом выпадают из поля зрения идеалиста. Но человеческое познание в отличие от самодеятельности мифической «абсолютной идеи» исторически ограничено, развертывается во времени и пространстве, осуществляется на основе общественной практики и т. д.

Диалектика, по Гегелю, есть мышление о мышлении, из чего следует вывод, что диалектический метод применим лишь в философии, и то лишь постольку, поскольку последняя понимается как наука об абсолютном мышлении. С точки зрения диалектического материализма диалектика — не только философский, но и общенаучный метод, к усвоению которого придут все науки. Такое понимание диалектического метода, разумеется, несовместимо с идеалистическим мировоззрением.

В марксистско-ленинской историко-философской литературе немецкой классической философии посвящено значительное количество исследований, многие из которых представляют собой существенный вклад в понимание проблематики идеалистической диалектики. Однако такому важнейшему кругу вопросов, как становление, развитие идеалистической диалектики, его основные этапы, особенности, противоречия, результаты и роль в исторической подготовке научно-философского мировоззрения марксизма, уделено сравнительно мало внимания; недостаточно изучены проблемы диалектики в учениях Канта, Фихте, Шеллинга. Едва ли не единственными обстоятельными, сохранившими научное значение и для настоящего

времени исследованиями в этой области являются работы В. Ф. Асмуса, на которые неоднократно ссылаются авторы данного труда.

В. И. Ленин, продолжив вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом материалистическую переработку диалектики Гегеля, не считал эту задачу завершенной. Произведения Ленина «Философские тетради», «Материализм и эмпириокритицизм», так же как и работа Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» или работа Маркса «К критике гегелевской философии права», убедительно свидетельствуют, что историко-философское исследование может и, пожалуй, должно быть специфическим способом развития, обогащения философии. Ленинский анализ философии Гегеля, выявляя новые, ранее остававшиеся в тени фундаментальные характеристики диалектики Гегеля, представляет собой вместе с тем начертанную гением грандиозную программу дальнейших исследований, которой и руководствовались авторы настоящей коллективной монографии.

Глава первая

И. КАНТ

Основоположник немецкой классической философии Иммануил Кант был инициатором ряда блестящих диалектических идей, развитых далее его преемниками — плеядой мыслителей, явившихся творцами идеалистической диалектики. Фихте, Шеллинг и Гегель постоянно обращаются к Канту, критически воспринимая важнейшие его положения, совершенствуя их, развивая далее их диалектическое содержание. Поэтому исследование истории диалектики с необходимостью подразумевает изучение роли Канта в ее становлении: без этого ни содержание классической немецкой философии в ее диалектических аспектах и результатах, ни идеалистический исходный пункт ее не могут быть сколько-нибудь отчетливо прослежены в их источниках, сущности и развитии.

В историографии истории диалектики Канту повезло, пожалуй, меньше, чем другим творцам диалектики. В необозримом море трудов по философии Канта лишь один из фрагментов его диалектического воззрения — «трансцендентальная диалектика» разума — представлен с большей или меньшей полнотой. И лишь в трудах исследователей-марксистов, правда далеко не полностью, изучаются и другие аспекты. Итог марксистских исследований диалектики Канта — это обоснованное установление по меньшей мере четырех «эпицентров» диалектической мысли Канта.

Во-первых, это диалектическая картина мира и элементы диалектического метода в ранних работах Канта, главное место среди которых занимают «Естественная история и теория неба» (1755) и «Опыт введения в философию отрицательных величин» (1763). Во-вторых, это «негативная диалектика» Канта, в рамках которой, возрождая древнюю традицию, восходящую к Зенону Элейскому, он доказывает необходимость противоречий разума, но усматривает в них симптом видимости, кажимости заключений разума. Но тем самым он присоединяется к давнему предрассудку, «будто диалектика имеет *лишь*

отрицательный результат» (см. 15, *6*, 306). Это и есть «диалектика» в кантовском смысле, то, что он именовал «логикой видимости» (Logik des Scheines). В-третьих, нельзя не видеть, что Кант вплотную подходит к положительным задачам диалектики как метода мышления, создавая тем самым предпосылки для дальнейшего их развития в классической немецкой философии. Диалектика общественной жизни — четвертая область диалектической мысли Канта. Насколько же глубоки и значительны достижения кенигсбергского мыслителя в этих сферах диалектического исследования?

Трудность изучения диалектики Канта обусловлена тем, что у него мы не встречаем — за исключением «трансцендентальной диалектики» в «Критике чистого разума» — теории диалектики. Последняя выступает у него сращенной с самим исследованием, и практика применения диалектики остается, как правило, не только предшествующей ее теории, но по существу поглощает теорию. Этот факт тем более важен, что тот фрагмент теории диалектики, о котором мы говорили в связи с «трансцендентальной диалектикой», имеет, по замыслу самого Канта, чисто негативное содержание. И воспроизведение кантовской теории диалектики требует поэтому вычленения теоретического содержания из описаний механизмов диалектических процессов, реализующихся, по Канту, в природе, обществе и познании, т. е. выявления методологических установок Канта.

К этому следует добавить, что диалектическое мышление Канта развертывается во многом еще в рамках характерного для XVII—XVIII вв. метафизического метода с его опорой на механистическое естествознание и исключительный авторитет формальной логики. Кантовская диалектика — диалектика природы и естественнонаучного познания в «докритический» период, диалектика философского мышления и социальной жизни в период «критический» — скорее указывает на пути выхода за пределы этой «своеобразной ограниченности» (Ф. Энгельс) философии XVII—XVIII вв., чем формулирует теорию, эту ограниченность преодолевающую. Именно Кант наносит метафизическому методу мышления сокрушительные удары, разрушающие сами его основы, но остается по существу в его рамках. Внедрение в механическую систему мира принципа развития, ограничение сферы действия

казавшихся прежде абсолютными и незыблемыми принципов формальной логики и расширение метода мышления за счет логики трансцендентальной, обоснование неизбежности и необходимости противоречий (антиномий) теоретического мышления, пытающегося постичь мир в его целостности, социальный антагонизм «недоброжелательной общительности» людей как импульс и движущая сила общественного изменения представляют собой основные достижения диалектики Канта.

Однако с ними связаны и необходимые границы диалектических устремлений Канта. Осознание ограниченности механистического (философ не знал и не мог знать иного) естествознания привело к телеологии органического и человеческого мира. Метафизическое разграничение познаваемых явлений и непознаваемых «вещей в себе» породило агностицизм в теории познания. А жесткое противопоставление «сущего» и «должного» и его итог — «постулаты практического разума» знаменовали решительное ограничение знания в пользу веры. Поэтому анализ диалектики Канта предполагает максимально точное выяснение ее границ.

1. ДИАЛЕКТИКА В «ДОКРИТИЧЕСКИЙ» ПЕРИОД КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В марксистской историко-философской и историко-научной литературе давно уже установлено, что философия Канта имеет опору в естествознании, достигшем кульминации в ньютонианской физике, и ставит своей задачей обоснование этого естествознания. «*Звездное небо* надо мной», столь восхищавшее наряду с «моральным законом во мне» кенигсбергского мудреца и наполнявшее его душу «все более сильным удивлением и благоговением» (см. 26, *4*, ч. 1, 499), — это «небо» Ньютона. Не случайно Кант в «докритический» период развития опирается на Ньютона и в методологическом отношении, и в отношении содержательном, стремясь развить далее его картину мира. «...Метод Ньютона превратил в естествознании произвол физических гипотез в надежный способ исследования, опирающийся на опыт и геометрию» (26, *2*, 245), — пишет Кант. И тем не менее он продолжает традицию Декарта, Лейбница и Вольфа, начинавшую уже приходить в противоречие с развитием естествознания.

Поэтому содержание учения Канта, связанное в основном с ньютонианством, постоянно приходило в противоречие с формой, в какой оно развивалось. А эта форма и есть именно вольфианская метафизика, на представителей которой (самого Вольфа, Баумгартена, Баумейстера, Крузия, Мейера) часто ссылался он в своих сочинениях. Кант довольно строго придерживался онтологической схемы, которая была выработана вольфовской школой, вплоть до 1763 г., когда в «Исследовании степени ясности принципов теологии и морали» он противопоставил ненадежности и недостоверности метафизики надежность и достоверность физического знания и потребовал от метафизики быть только учением о «первых основаниях» нашего познания (см. 26, *1*, 254). Иначе говоря, он довольно долго не осознавал того принципиального значения, которое имеет для философии новое естествознание.

Тем не менее само естествознание побуждает Канта сделать ряд принципиальных обобщающих выводов, которые знаменовали отказ от прежнего антидиалектического, статического по существу взгляда на мир и в которых «заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед» (1, *20*, 351), и прежде всего новый взгляд на природу действующих в мире сил. Первая работа молодого мыслителя «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) была посвящена опровержению достаточно еще распространенной в XVIII в. концепции, согласно которой движение всецело сообщается предмету извне.

Правда, Кант обращает внимание на тот факт, что Лейбниц рассматривал тело как обладающее некоторой «сущностной силой», наличной в нем «помимо протяжения и даже раньше протяжения». Эта мысль была выражением его динамизма и прямо противостояла картезианскому отождествлению материи и протяжения. Лейбниц именовал ее «действующей силой», его последователи — «движущей силой». Кант приравнивает ее «нагревательным» или «охлаждающим» силам схоластов, поскольку в ответ на вопрос о причине движения (действия) здесь вводится «движущая» или «действующая» сила, т. е. ответ сводится к тавтологии. Движение, по Канту, есть лишь внешнее проявление состояния тела. И он хочет решить вопрос, определив сущностную силу тела как «активную силу».

Тем самым Кант уточняет Лейбницево различение «мертвых» и «живых» сил как следствие различения «свободных» (например, свободное падение тела) и «несвободных» (например, камень, движимый рукой) движений. «Живая сила» оказывается у него выражением самодвижения: «Тело приобретает свою силу не от внешней причины, которая привела его в движение; после внешнего побуждения эта сила возникает из природной силы самого тела» (26, *1*, 80). Включившись в спор между картезианцами, считавшими меру движения пропорциональной скорости, и лейбницианцами, считавшими ее пропорциональной квадрату скорости, Кант попытался разрешить его за счет различения «математического» и «естественного» законов. Если математическое выражение сил «не допускает никакого другого мерила сил, кроме старого, т. е. *картезианского*», то это связано только со специфическими абстракциями математики, исключающими «известные свойства, все же необходимо присущие естественным телам» (там же, 79), — свойства, выражающие самодвижение тел. Именно отсюда Кант выводит мысль о том, что, поскольку «естественное тело обладает (в отличие от математического. — *А. Б.*) способностью самостоятельно увеличивать в себе силу, возбужденную в нем извне причиной его движения» (там же, 80), постольку его движение обладает мерой, пропорциональной квадрату скорости.

Конечно, умозрительное решение вопроса Кантом не могло увенчаться успехом. Как показало развитие механики, Декарт и Лейбниц говорили о различных вещах: величина, пропорциональная скорости, есть мера количества движения; пропорциональная квадрату скорости — мера кинетической энергии. Они применяются соответственно при оценке механических взаимодействий тел и при переходе механической энергии в другие виды энергии. Пропорциональность кинетической энергии квадрату скорости, более того, выводится и без предположения самодвижения. Но само расчленение «математического» и «естественного» законов по существу подводит к тому результату, о котором мы говорили выше: философия должна апеллировать к физическому, «естественному» знанию, а не к математическим абстракциям. С этим связаны поиски Кантом нового метода, который состоял бы в определении того, действительно ли в исходных принципах

содержатся все те выводы, которые формулируются в теории, в частности достаточно ли математической формулировки закона, или же в ней упускаются какие-то свойства предмета, важные для всестороннего анализа явления.

Такова по существу идея аксиоматического метода, имеющего принципиальное значение для математики, но лишь в XX в. приобретающего статус более общего метода наук. Идея, о которой идет речь, — требование полноты, т. е. выводимости всех принадлежащих этой системе предложений в ней самой. Это одно из важнейших требований к аксиоматической системе (см. 26, *1*, 317—318). И хотя Кант не задумывается еще о всей совокупности требований к аксиоматической системе, проблема уже поставлена и решается в духе диалектического требования всесторонности, конкретности рассмотрения исследуемых объектов.

Позже Кант не раз возвращается к вопросам, поставленным в своей первой работе, выводя из различения математического («геометрического») и философского («метафизического») знания необходимость остерегаться как произвольного привнесения в естествознание чего-либо вымышленного, «без согласия с опытом и без геометрического толкования», так и узкого эмпиризма, думающего обойтись без философии в решении «физических проблем». Философия, говорит он, «одна только и оказывает здесь помощь, возжигая свет познания» (там же, 318). И хотя геометрия и философия могут приходить относительно природы иной раз к прямо противоположным выводам, их примирение и союз возможны и необходимы.

Именно в этом смысле трактует Кант философский и физический спор между Декартом и Ньютоном о природе взаимодействия тел. Картезианская физика и философия принимали одну форму взаимодействия тел — отталкивание (толчок). При этом сама сила отталкивания рассматривалась как совершенно внешняя и чуждая телу, привносимая извне, так что даже сцепление частиц твердых тел объяснялось Декартом через их взаимный покой (см. 22, 497). Приняв понятие толчка как источника движения, Ньютон провозгласил отталкивание, как активное сопротивление толчку, противодействие «врожденной силой» материи, свойством ее удерживать существующее

состояние (perseverare in statu quo). Б. Г. Кузнецов справедливо и тонко подметил, что уже здесь в физику Ньютона вторгается динамизм, связанный с идеями Гюйгенса и Лейбница, несовместимый с декартовским отождествлением материи и пространства (см. 28, 186—187). Затем Ньютон вслед за Гюйгенсом вводит центростремительную силу, т. е. силу притяжения, развивая далее идею всемирного тяготения.

Особенность ньютоновского подхода к проблеме тяготения состояла в том, что он не определяет ее физической природы, но заботится лишь о ее математическом выражении, формулируя знаменитый закон всемирного тяготения. В результате у него сохраняется приоритет толчка (отталкивания). «Тяготение и инерция объясняют, как сохраняется эллиптическая орбита планеты, но начало этого движения и эксцентриситет орбиты могут быть объяснены лишь первоначальным толчком» (там же, 248) — божественным вмешательством. Кант сделал следующий шаг вперед, указав на равноправие сил притяжения и отталкивания. Ниже увидим, какую важную роль сыграла эта идея в построении кантовской космологии и в разработке диалектического воззрения на мир.

Проблема совмещения ньютоновского естествознания с лейбниц-вольфовской метафизикой требовала ответа на вопрос о принципах философского (метафизического) познания, которые могли бы стать в свою очередь основой для более глубокого теоретического осмысления нового естествознания. В работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755) он избрал в качестве отправного пункта идею Лейбница об определяющем значении законов противоречия и достаточного основания для истин разума и истин факта соответственно. Но Кант вводит существенные уточнения. Во-первых, пишет он, принцип тождества следует считать «безусловно высшим и наиболее общим принципом всех истин», а не только «истин разума». Во-вторых, принцип достаточного основания следует скорее именовать принципом определяющего основания, поскольку определение следует понимать как утверждение некоторого предиката при исключении противоположного ему: «...во всякой истине есть нечто, что определяет истину данного положения путем исключения противоположного предиката» (26, *1*, 276). Это по существу логическая формулировка

спинозовского «determinatio est negatio», близко подходящая к гегелевской трактовке этого тезиса *.

Различив далее предшествующе-определяющее основание (основание существования) и последующе-определяющее (основание познания), Кант ввел два дополнительных принципа философского познания: принцип последовательности и принцип сосуществования. Первый из них означает, что *«субстанции могут подвергаться изменениям, лишь поскольку они связаны с другими, и их зависимость друг от друга определяет тогда взаимное изменение их состояния»* (там же, 304). Второй констатирует, что простое сосуществование субстанций не есть еще их взаимодействие, ибо «общение между ними имеет место лишь постольку, поскольку все они удерживаются в том или ином виде взаимного отношения одним общим источником их существования, а именно божественным разумом» (там же, 308—309).

Эти принципы имеют неодинаковое мировоззренческое значение. Первый из них по существу выражает идею общего происхождения природных явлений, их универсальной связи и взаимодействия, реализованную впоследствии в космогонической гипотезе Канта. Второй раскрывает «метафизическое содержание» этой общности — «деятельное представление божественного разума», определяющее законы взаимодействия вещей. Сам Кант видел в нем основание для доказательства бытия бога (см. 26, *1*, 310) **, но и в то же время для отказа от таких метафизических химер, как дуализм манихеев или окказионализм Мальбранша, предустановленная гармония или «физическое влияние» (influxus physicus). Иначе говоря, в принципе сосуществования явно сформулирована идея всеобщей взаимосвязи как проявления общности происхождения. Но само происхождение еще традиционно связывается с творением мира божеством.

Естественно, что центральное философское значение

---

* «Определенность есть отрицание, положеное как утвердительное, — это и есть положение Спинозы: Omnis determinatio est negatio» (15, *5*, 106). См. также: *Ф. Энгельс.* Анти-Дюринг (1, *20*, 145).

** По сути дела это «доказательство» было уже у ньютонианцев, связывавших его с представлениями о пространстве как «чувствилище бога» (sensorium Dei) и о боге как достаточном основании существования вещей. См. Второе письмо С. Кларка к Лейбницу (37, 43—46).

имеет как раз принцип последовательности, генетический принцип общего происхождения явлений природы согласно законам механики, открытым Ньютоном. Он и был положен в основание знаменитого труда Канта «Естественная история и теория неба» (1755). Как писал сам Кант, его задача состояла в том, чтобы «найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений...» (26, *1*, 117).

Это означало, что Кант продолжает космогонию Декарта, выводившего из материи, тождественной с протяжением, все физические явления. Но Декарту важно было показать только принципиальную возможность универсального механического объяснения природы, тогда как частные гипотезы о происхождении физических явлений «могли быть различными, лишь бы они оставались в пределах кинетического объяснения явлений» (28, 96). Кант требует принципиального единства объяснения. Вместе с тем Декарт пытался дать объяснение мира, руководствуясь только силой отталкивания (толчка), тогда как Кант принимает две силы — притяжение и отталкивание. «Я объяснил великий порядок природы только силой притяжения и силой отталкивания, — пишет он, — двумя силами, которые одинаково достоверны, одинаково просты и вместе с тем одинаково первичны и всеобщи. Обе они заимствованы мною из философии Ньютона» (26, *1*, 131).

Однако Кант не мог принять описанную Ньютоном систему природы. В противоположность космогонии Декарта она была по существу «консервативной»: она не возникла и не изменяется, и до скончания мира в ней должно все остаться таким, как ныне. Иначе говоря, естественный генезис этой системы природы исключается. Но ведь это как раз то, чего искал Кант. Он подвергает Ньютона убедительной и глубокой критике за то, что тот увидел в неспособности «механической философии природы» объяснить природными силами возникновение движения планет и форму их орбит, т. е. мироздание как систему, не что иное, как «рубеж, отделяющий друг от друга природу и перст божий, действие установленных законов природы и мановение бога» (26, *1*, 234). Генетический подход, внедренный Кантом в соответствии с прин-

ципом последовательности, позволяет сделать шаг вперед в освобождении науки от ссылок на «непосредственную волю бога». А теория неба необходимым образом приводит, следовательно, к истории его.

Содержание космогонической гипотезы Канта общеизвестно. В самых общих чертах в ней сформулирована мысль, что исходным пунктом образования Солнечной системы было наиболее простое состояние природы — рассеянная материя, составляющая небулярную туманность. Однако среди существенных свойств элементов, составлявших эту туманность, уже содержались простейшие и наиболее общие свойства, таившие в себе возможность совершенствования. Прежде всего это само наличие различных элементов: поскольку они различны, между ними сразу же возникают силы тяготения, и там, где оно наиболее сильно, природа сразу же выходит из хаотического состояния. «Элементы, коим присущи силы для приведения друг друга в движение, имеют источник жизни в самих себе. Материя с самого начала стремится к формированию... Мысленно прослеживая это формирование природы на всем пространстве хаоса, можно легко увидеть, что конечным результатом этого [взаимо]действия было бы образование различных сгустков, которые, завершив свое формирование, вечно находились бы в состоянии покоя и неподвижности благодаря равенству притяжения» (26, *1*, 157). Однако наличие силы отталкивания, противоположной притяжению, отклоняет элементы, стремящиеся к точкам притяжения, и их вертикальное падение преобразуется в круговые движения возле центра тяжести. Те частицы, которые приобрели достаточную скорость, осуществляют свободное круговое движение.

Аналогично происходит формирование более сложных и обширных систем, причем в качестве наиболее доступной наблюдению выступает Солнечная система, по аналогии с которой мы можем судить о происхождении миров высшего порядка, причем ad infinitum.

Выделим основные диалектические моменты этого построения Канта. Первый из них — устранение первотолчка, осуществляемое на механистической основе. Традиционно считается, что механистическое естествознание вообще неспособно объяснить возникновение, начало движения и потому требует первотолчка. Поскольку основным свойством тела является инерция, тело сохраняет

состояние покоя или прямолинейного равномерного движения, пока и поскольку оно не будет из этого состояния выведено действием внешней силы. Для Канта это не так: движение начинается в силу наличия имманентных самой материи противоположных сил притяжения и отталкивания. Внеприродная сила, бог, сохраняет еще функцию творения мира из ничего, но больше ему ничего не остается. Кант сделал, следовательно, еще один важный шаг вперед по пути устранения божественных сил из природы, и Лапласу оставалось только зафиксировать этот успех: «Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse» («Государь, я не нуждался в этой гипотезе»).

Можно без преувеличения сказать, что в «Естественной истории и теории неба» Кант определил механизм, каким реализуется в природе атрибутивный характер движения, необходимо начинающегося сразу же после «творения» ее из ничего. Мало того, Кант не только превращает время, в течение которого материя находится в покое, в «мгновение». Он устанавливает сугубую относительность понятий покоя и движения. В непосредственно примыкающей к «Естественной истории и теории неба» работе «Новая теория движения и покоя» (1758) он утверждал, что покой и движение могут пониматься лишь в относительном смысле, т. е. выражения, содержащие эти термины, имеют смысл, только если указано, по отношению к каким предметам (системам отсчета, говоря современным языком) они берутся.

Таким образом, Кант порывает с ньютоновской идеей абсолютного движения (покоя), а следовательно, абсолютного пространства. Само по себе это не ново: к аналогичным выводам пришел, например, Беркли, а до него — Лейбниц. Особенность кантовского подхода в данной работе состоит в том, что столь смелый вывод делается в условиях господства ньютонианства, а не в разгар споров о нем. Далее, Кант избежал здесь идеалистических выводов из относительности движения и покоя, не пойдя ни по пути Беркли, для которого отрицание абсолютности пространства означало также отрицание его объективности, ни по пути Лейбница, видевшего в нем порядок сосуществования материальных объектов, которые сами суть «хорошо обоснованное проявление» (phaenomenon bene fundatum) монад.

Однако путь к диалектике в понимании движения и

покоя был вскоре закрыт для Канта переходом его к идеализму, имевшим предварительным условием восстановление в правах (в работе «О первом основании различия сторон в пространстве», 1768) абсолютного пространства Ньютона, которое *«обладает собственной реальностью независимо от существования всякой материи и даже в качестве первого основания возможности ее сложения»* (26, *2*, 372). Видимо, без этого восстановления невозможно было превратить пространство в априорную форму чувственного созерцания.

Второй важный диалектический момент, представленный в «Естественной теории и истории неба», состоял в последовательном, насколько это было возможно в его время, проведении точки зрения развития. По Канту, под действием противоположных сил притяжения и отталкивания формируются различные системы миров, разрушаемые затем действием тех же самых сил, чтобы из их рассеянных частей создавались все новые и новые. Кант четко выступает здесь против предвестий «тепловой смерти Вселенной», выдвигавшихся еще Ньютоном. Уже последний, писал Кант, «видел себя вынужденным возвестить гибель природы ввиду естественной склонности к ней механики движений» (там же, 212).

Что же касается Канта, то, по его мнению, природа бесконечно богата в порождении все новых и новых творений. К тому же «есть ли основание не верить, что природа, сумевшая перейти из хаоса к закономерному порядку и стройной системе, способна с такой же легкостью восстановить себя из нового хаоса, в который ее ввергло уменьшение ее движений, и возобновить первоначальную связь? Разве пружины, приводившие в движение и порядок вещество рассеянной материи, не могут вновь, после того как остановка машины привела их в состояние покоя, быть приведены в действие приумноженными силами и довольствоваться согласованностью по тем же всеобщим законам, по которым было осуществлено первоначальное формирование? Не потребуется долгого размышления, чтобы ответить на эти вопросы утвердительно...» (там же, 215) *. Природа — фе-

---

* Около 120 лет спустя, опираясь на материалы науки своего времени, Ф. Энгельс в «Диалектике природы» повторит эту замечательную мысль Канта (см. 1, *20*, 362—363).

никс, сжигающий себя лишь затем, чтобы вновь юным возродиться из пепла.

А отсюда необходимо следует еще одно: Канту по сути дела не нужен уже и «творец». Во Вселенной, где осуществляется вечный круговорот веществ, нет смысла говорить о творении материи из ничего и абсолютном начале мира. И тем не менее Кант постоянно об этом абсолютном начале говорит... Не отсюда ли рождается первая антиномия кантовского мира, развитая в «Критике чистого разума»?

Мы упоминали уже о третьем важнейшем диалектическом моменте «Естественной истории и теории неба» — идее универсальной взаимосвязи мира. Она приобретает у Канта форму признания системного устройства Вселенной. До него принцип всеобщей взаимосвязи в наиболее развитой форме выступал в виде «принципа непрерывности», согласно которому «всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только ввиду другого ему непосредственно предшествующего состояния» (30, 484). Сохранив эту важную мысль в «принципе последовательности», Кант формулирует также и «синхронный» подход к структуре Вселенной, подчеркивая тем самым определенную дискретность мира, предстающего перед нами в виде иерархии систем, бóльшая из которых включает меньшие и сама включается в еще бóльшие. Каждая из них представляет ступень в этой иерархии, и результатом является универсальная взаимосвязь Вселенной. При отсутствии этой связи условием устойчивости системы миров было бы столь точное равенство сил взаимного тяготения ее частей, что малейший сдвиг малейшей части этой системы систем повлек бы за собой гибель всей Вселенной.

Естественно, ныне картина мира, нарисованная Кантом, устарела. Не говоря уже о современных данных астрономии, геологии, физики, опровергающих ряд конкретных представлений философа о мировой эволюции, отметим, что единство природы, по Канту, подразумевает «центр тяготения», с окрестностей которого начинается «формирование природы». В настоящее время трудно принять утверждение о силе тяготения как универсальной форме связи материальных тел: в микромире они уступают место силам внутриядерным, а во взаимодействиях между галактиками — каким-то еще неизвест-

ным взаимодействиям. Но сама идея системного строения мира в сочетании с эволюционной трактовкой его происхождения имела, несомненно, важнейшее методологическое значение для своего времени.

Итак, *«мир имеет источником своего устройства механическое развитие по всеобщим законам природы»* (26, *1*, 229—230). Описание того, как возникло это устройство, равносильно осуществлению дерзновенной попытки человека, сказавшего: «Дайте мне только материю, и я построю вам из нее целый мир». Однако Кант утверждает, что сказавший нечто аналогичное по отношению к простейшему органическому существу не сможет похвастаться подобным успехом, ибо легче понять происхождение всего современного мирового устройства, чем «точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (там же, 127).

Это положение обычно — и с полным основанием — воспринималось как свидетельство ограниченности кантовского миропонимания и как путь к идеализму. Но нетрудно заметить здесь и иную сторону: органический мир предполагает иную, не механическую систему знания, в которой только и можно объяснить даже самые простейшие организмы. Пройдет еще много времени, прежде чем Кант в статье «О применении телеологических принципов в философии» (1788) напишет: «Так как понятие организма уже предполагает, что существует материя, в которой все взаимно связано как цель и средство, и это даже можно мыслить только как *систему конечных причин*, стало быть, возможность такой системы допускает лишь телеологический, а никак не физико-механический способ объяснения» (26, *5*, 91). Иными словами, органический мир требует иного принципа по сравнению с неорганическим — принципа целесообразности. И здесь диалектический запрос, постановка проблемы качественного скачка, разделяющего в плане развития неорганический и органический мир, родил ответ в духе идеалистического телеологизма.

К рассмотренной важнейшей работе Канта примыкают изданные за год до нее статьи «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения»

и «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения». В них, особенно во второй статье, предвосхищаются важные методологические моменты теории развития, сформулированной в «Естественной истории...». Рассматривая старение как естественную ступень (Schattierung) в существовании вещи, существа, планеты в ходе их изменения, Кант вводит и использует принцип, явно сформулированный только Ляйелем: изменения, происходящие на поверхности Земли, можно объяснять только естественными и ныне действующими причинами.

Кант подчеркивает при этом роль постепенных, «незаметных изменений», приводящих со временем к изменениям существенным и коренным. При философском рассмотрении, писал он, «малое перестает быть малым и недостойным внимания, поскольку малое, непрерывно накопляясь, постепенно подводит к значительной перемене, где полная гибель есть лишь вопрос времени» (26, *1*, 111). Тот же взгляд распространяется Кантом и на животных и человека, когда он связывает изменения их первоначальной организации с климатическими и географическими условиями, питанием и т. д. Однако все эти изменения подразумевают «первоначальную организацию», т. е. «зародыши и природные зачатки», которые благодаря воздействию внешних и случайных условий могут развиться или, наоборот, остаться скрытыми. Впоследствии в работе «О различии человеческих рас» (1755) мыслитель разовьет эту диалектику первоначальной организации и наследуемых признаков, избегая той односторонности, к которой пришли в этом вопросе Гельвеций и позже Ламарк с его учением о наследовании изменений, обусловленных достаточно длительным привычным употреблением органа.

Вся совокупность естественнонаучных исследований Канта развертывается на основе в общем и целом материалистических методологических установок. В свою очередь эти исследования подводят к центральным философским проблемам: отношениям мышления и бытия, логики и реальности. Главное место занимает здесь проблема соотношения реального и логического оснований.

Кантово понимание природы исходит из взаимодействия противоположных сил, приводящих материальные частицы в движение. Вместе с тем философское (метафизическое) познание базируется на законах противоре-

чия и достаточного основания. Но как они соотносятся с реальным положением вещей, выраженным в учении о борьбе противоположных сил как источнике развития? По справедливому замечанию А. М. Деборина, в работе Канта «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) и была сделана попытка «подвести общий философский фундамент под теорию антагонизма, или борьбы противоположностей, в связи с вопросом об отношении реального и идеального основания, т. е. в связи с вопросом о значимости формальной логики» (21, 20).

Кант начинает в этой работе с применимости математики в собственно философии (метафизике). Если простое подражание методу математики не дает пользы, то «действительно, применяя ее положения к предметам философии», главным образом философии природы, можно добиться значительных успехов. Философский анализ математических понятий может дать «твердые основания» для метафизических исследований. В частности, Кант предложил изучить с этой точки зрения понятие отрицательной величины, исходя прежде всего из того, что сама она не отрицание величины, а нечто «само по себе подлинно положительное». Ибо, пишет он, «если одно упраздняет то, что другое полагает, то они противоположны друг другу. Эта противоположность может быть двоякой: или *логической*, через противоречие, или *реальной*, т. е. без противоречия» (26, *2*, 85).

Логическая противоположность означает, что утверждение и отрицание одного и того же об одном и том же в одно и то же время и в одном и том же отношении взаимно друг друга уничтожают, и результатом будет ничто*. «Противоположность второго рода — реальная — состоит в том, что два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия. Здесь также одно упраздняет то, что другое полагает; однако следствие [здесь] *нечто* (cogitabile). Сила, движущая тело в одну сторону, и равное стремление того же тела в противоположном направлении не противоречат друг

* Это явная ошибка Канта, разделявшаяся, впрочем, всей классической логикой. Современная формальная логика показывает, что противоречие имплицирует все возможные высказывания — истинные и ложные, имеющие отношение к исходному и не имеющие. Этот факт имеет фундаментальное значение.

другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно. Следствие этого — покой, который есть нечто (repraesentabile [представимое]). И тем не менее мы имеем здесь истинную противоположность, ибо то, что полагается одним стремлением — если бы действовало только оно одно, — упраздняется другим и оба они истинные предикаты одной и той же вещи, присущие ей одновременно» (там же, 85—86).

Кант приводит ряд примеров, позволяющих глубже раскрыть понятие отрицательной величины в его философском значении. Так, в физике отрицательное притяжение есть отталкивание. В психологии неудовольствие — не просто отрицание удовольствия, но «некоторое положительное ощущение», противоположное удовольствию. Порок — отрицательная добродетель, даже если он состоит лишь в несовершении требуемого нравственным законом поступка. Запрещение есть отрицательное повеление, а наказание — отрицательная награда и т. д. Но все это и означает, что отрицательные величины в философском (а не математическом!) смысле относительны; они отрицательны только по отношению друг к другу. Отсюда проистекают правила, приложимые к реальной противоположности, выраженной через отрицательную величину: реальная противоположность имеет место лишь тогда, когда одна из двух вещей устраняет следствия другой; и наоборот, наличию положительного основания там, где следствие тем не менее равно нулю, мы имеем реальное противоположение, отношение основания с его негативом.

Введя далее понятия действительного и потенциального противоположения, Кант приходит к глубокой диалектической мысли о взаимной обусловленности возникновения и уничтожения и как ее следствие выводит постоянство суммы положительного содержания всех происходящих в мире естественных изменений. Однако оборотной стороной этой мысли оказывается глубоко метафизическое положение о том, будто «*все реальные основания Вселенной, если сложить те, что согласуются между собой, и вычесть те, что противоположны друг другу, дают результат, равный нулю.* Мир в целом сам по себе есть ничто, разве только по воле другого он есть нечто» (26, 2, 114). Кант сам признает, что оба этих положения — постоянство суммы положительного содер-

жания естественных изменений, как и нулевой результат алгебраического сложения этих изменений, — недостаточно ясно выражены и не представляются очевидными. Понятно ныне, что их неясность — неизбежный результат бесконечности материального мира. Но если в первом из положений отражается объективная истина — закон сохранения материи и движения, то во втором выражена не более чем неспособность механистического подхода к проблеме мира обойтись без внемировой сущности, придающей миру его существование и смысл.

Кант делает важную и ценную констатацию, различая принцип реальной противоположности и принцип противоположности логической, или противоречие. Тем самым раскрыто было действительное различие между отрицанием в системе традиционной логики (логического отрицания) и «отрицанием» в природе. Идеалистическая «философия тождества» ликвидирует впоследствии это различение, отождествив реальное и логическое отрицания, а затем и реальное и логическое противоречия. Отсюда вырастает типичное возражение против диалектики вообще и материалистической диалектики в частности, согласно которому апелляция к противоречию как источнику развития природы, общества и мышления исходит будто бы из неразличения логического противоречия и реальной противоположности *. Но ведь различение мышления и бытия, различение реальных процессов природного и общественного развития и воспроизводящих таковые процессов мышления — это основные принципы материализма. Другое дело, что и мышление, воспроизводящее реальность в ее развитии и движении, знает не только логические отрицания, но и «отрицания» реальные, не только логические противоречия, но и противоречия самой действительности.

И здесь Кант допускает ошибку. Он не только различил, но и прямо противопоставил логическое и реальное отрицания, логическое противоречие и реальную противоположность. Он был вправе сделать это, оста-

---

* «Для нашего размежевания с материалистической диалектикой следует исходить вот из чего: противоречивое (Kontradiktorium) не имеет реального значения. Всякая негативность, которая мыслится в контрадикторном противоречии, есть, следовательно, простое отрицание некоторого «нечто» — отрицание, которого нет в реальности» (96, 190).

ваясь на точке зрения статики: логическое отрицание, выражаемое как *не-А*, «простое отрицание», действительно не может быть отождествлено с «отрицанием» реальным, с реальной противоположностью. Но, взятое в движении, в переходе от простого и неопределенного логического отрицания к более определенной и конкретной смене одного реального состояния другим, мышление предстает перед нами в форме диалектического отрицания, в котором «отрицать не значит просто сказать «нет», или объявить вещь несуществующей, или разрушить ее любым способом... Для каждого вида предметов, как и для каждого вида представлений и понятий, существует, следовательно, свой особый вид отрицания, такого именно отрицания, что при этом получается развитие» (1, *20*, 145—146), — писал Ф. Энгельс. И утверждать, будто отрицание должно всегда сводиться к формальной операции попеременного утверждения некоторого *А* и его отрицания, — значит игнорировать реальное человеческое мышление.

Кант по существу подводит нас к заключению, что противоречие, если оно реальное, *необходимо* мыслить, пытаясь отличить его от противоречия логического, которое мыслить *невозможно*. Но он еще не знает условий перехода второго в первое, осуществляющегося в процессе познания. Как мы уже говорили, Кант считал, что противоречие имплицирует ничто. Поскольку же на деле противоречие формально имплицирует что угодно, Гегель вправе был поставить вопрос так: «Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться...» (15, *1*, 206) — при условии, если оно не является результатом ошибочного и путаного рассуждения. Но ни содержательный анализ противоречия, который только и может прояснить, выражает ли оно суть дела или нет, ни разрешение противоречия — задачи не формальной логики, а диалектики как логики и теории познания, к которой подводит Кантов анализ различия логических и реальных противоречий.

Нельзя не отметить вместе с тем еще одну важную сторону этой мысли Канта. Он выводит из различия логической и реальной противоположности различие логи-

ческого основания как отношения между основанием и следствием, согласно закону тождества, и основания реального. Реальное следствие, считает Кант, не тождественно «основанию» (причине), и потому его нельзя вывести исходя только из законов логики. Значит, причинное отношение есть дело не логики, а опыта. Констатируя такое заключение Канта, А. М. Деборин увидел в нем выход за пределы формально-логического вывода, поскольку понятие реального основания «получается не путем логического анализа, а дано опытом» (21, 26). Это, конечно, верно. Но можно ли видеть здесь новый шаг к диалектике, хотя бы и «своеобразной», как оценивает ее А. М. Деборин? Вероятно, нет. Кант по существу опровергает здесь один из главных тезисов рационализма XVII—XVIII вв., принимая взамен мнение Юма о том, что, делая из причин вывод о следствиях, мы должны устанавливать существование этих причин в конечном счете с помощью непосредственного восприятия (см. 66, *1*, 179). Таков первый след влияния Юма, «пробудившего» Канта от «догматической спячки». Однако сказалось оно нескоро.

* * *

В ранних работах Канта, в его естественнонаучных исследованиях диалектическое содержание выступает прежде всего в результатах научного мышления и в гораздо меньшей степени — в методологии. «Таким образом, диалектическая практика, конкретное применение диалектического метода предшествовали у Канта самой теории диалектического процесса. Диалектический метод в новейшей философии явился сразу в действии, возник в работе над конкретными задачами положительной науки и притом сразу обнаружил свою победоносную оплодотворяющую науку силу» (5, 8).

2. «НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА» КАНТА КАК ПУТЬ К РЕАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКЕ

«Критический» период развития философии Канта означал вместе с тем новую ступень в развитии его диалектики. Именно теперь начатки диалектического метода, а иной раз и просто намеки на него получают раз-

вернутую теоретическую разработку. Именно здесь Кант вводит проблему противоречия (антиномии) как необходимого проявления и результата деятельности разума, отличенного им от рассудка. «Кант отвел диалектике более высокое место, и эта сторона его философии принадлежит к величайшим его заслугам. Он освободил ее от видимости произвола, который согласно обычному представлению присущ ей, и изобразил ее как некоторое необходимое делание разума... Положенная им в основание общая идея состоит в объективности видимости и в необходимости противоречия, принадлежащего к природе определений мысли» (15, *5*, 35—36). В словах Гегеля раскрыта суть теоретического вклада Канта в диалектику: противоречие принадлежит природе определений мысли. Однако Кант, подойдя к этому принципу диалектики, сделал отсюда лишь тот вывод, что, поскольку противоречие необходимо рождается деятельностью разума, постольку разум не может постичь вещи сами по себе и вынужден удовольствоваться «явлениями», «видимостью». Сама же диалектика есть не что иное, как «логика видимости».

«Негативная диалектика», т. е. диалектика, направляющая свои усилия на разыскание противоречий, необходимо возникающих в процессе познания и свидетельствующих будто бы о том, что познание неспособно достичь истины, известна уже давно. Так, когда Зенон из Элеи утверждает, что если допустить множественность вещей, то окажется, что каждая из них вовсе не имеет величины и в то же время бесконечно велика, и делает отсюда вывод о немыслимости множества, он по существу практикует ту же диалектику, что и Кант. То же мы видим в рассуждениях буддиста Нагарджуны о причинности; в длительной традиции «негативной» мистической «диалектики» или «отрицательной теологии», которая через неразрешимые противоречия мысли о божестве восходит к «неизреченному» (Дамаский, Псевдо-Дионисий Ареопагит).

Видимо, оба эти направления мысли были Канту известны. Непосредственно же оказали на него воздействие, как можно судить, исследование П. Бейлем апорий Зенона и анализ понятия о мире А. Кольером. «Если мы рассматриваем протяжение как самостоятельную, не обусловленную особенностями и законами нашего мыш-

ления сущность, — излагает взгляды последнего Э. Кассирер, — то легко доказать относительно него противоположные тезисы: так, можно одинаково показать, что оно столь же конечно, как и бесконечно, что оно столь же безгранично делимо, как и составлено из последних простых составных частей... Факт этого противоборства предложений, каждое из которых может опираться на равносильные логические аргументы, недвусмысленно доказан историей философии; он составляет подлинный «opprobrium philosophorum» (укор философам)» (72, *2*, 309; ср. 72, *1*, 510 и сл.; 39, 3—43; 120; 124).

Тем не менее и Бейль, и Кольер оставались в пределах онтологического рассмотрения, тогда как для Канта имела значение как раз логическая и гносеологическая стороны дела, этими мыслителями практически не затронутые. В этой связи противоречие, возникающее при рассмотрении мира как целого, «получало значение фундаментального факта познания. Из непонятного, хотя и случающегося заблуждения логического мышления оно становилось необходимым моментом познания, притом моментом, характеризующим высшую ступень знания при реализации основных синтетических задач» (5, 120—121). Причем противоречие — вспомним сказанное о Кольере — не устраняется, даже если признать пространство сущностью субъективной; оно, более того, на этом-то и покоится.

Кантово решение, конечно, не сводится к упомянутым решениям негативной диалектики. В каждом случае он предлагает то или иное разрешение предстоящей ему антиномии, не впадая в то же время в мистицизм. Исходный пункт негативной диалектики Канта совершенно новый по сравнению с таковым его предшественников. Кант начинает с гениальной мысли об активности сознания, составляющей центральный принцип немецкого классического идеализма; последний, по словам К. Маркса, развивал эту деятельную сторону, но только абстрактно (см. 1, *3*, 1). Маркс видел главный недостаток всего предшествующего материализма в том, что он брал действительность в форме объекта, или в форме созерцания, и потому как подлежащую простому запечатлению в «зеркале» человеческого сознания.

Для этого материализма было весьма логично допустить, что любая попытка со стороны сознания проявить

свою активность, основанную на интересе, субъективной склонности, привычках и т. д., ведет только к ошибкам. Отсюда учение Бэкона об «идолах», протест Локка против «врожденных идей», Гельвециев диалог галантной дамы и священника о том, что видят они на Луне — двух любовников, нежно склонившихся друг к другу, или же две соборные колокольни... Активность мышления допустима лишь в той мере, в какой она отвечает самой реальности, соединяя и разделяя представления соответственно тому, как соединены и разделены в природе его объекты и их свойства.

Кант выступил с принципиально противоположной точкой зрения. Он предположил с самого начала, что сознание обладает априорными формами чувственного созерцания (пространство и время) и априорными формами рассудка (категории), которые и упорядочивают многообразие «материи» ощущений. Согласно этому взгляду, созерцание (ощущение) доставляет материал, а рассудок — форму знания, «то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом» (26, *3*, 128). Разделив все представления на эмпирические, т. е. относящиеся к предмету посредством ощущения, и «чистые», т. е. такие, в которых нет ничего принадлежащего ощущениям, Кант выделил «чистые», априорные формы познания. Они-то и являются формами, или способами, активного воздействия сознания на «материал» знания. Пространство и время оказались в этой связи формальными условиями всех явлений вообще, а категории — понятиями, априори предписывающими законы явлениям.

Таким образом, великое открытие Канта, имевшее кардинальное значение для дальнейшего развития теории познания, состояло в том, что он определил пространство, время и категории как формы человеческого познания: они — его необходимые условия и в то же время инструменты, без которых познание невозможно. С этой точки зрения познающий субъект подходит к миру вооруженный не готовыми, «врожденными» знаниями каких-то исходных аксиом и даже не их зародышами, постепенно развертывающимися в содержательное знание, а познавательными «орудиями», с помощью которых он исследует, т. е. определяет, мир. И Кант делает отсюда вывод, что этот набор априорен.

В предшествующей философии господствовал взгляд, что пространство, время и категории являются абстрактными понятиями, как у эмпириков, отвлеченными от порядка вещей, или, как у большинства рационалистов, врожденными, но априори отвечающими порядку вещей, согласно принципу тождества логического и реального оснований. Отвергнув этот рационалистический тезис, Кант в то же время отказался и от тезиса субъективного идеализма, отождествлявшего пространство, время и категории с содержанием наших восприятий. Они оказались в результате чисто формальными условиями познания, обеспечивающими его всеобщность и необходимость, но никак не объективность в смысле их соответствия реальным характеристикам независимого от сознания объективного мира. Иначе говоря, признав вслед за эмпиризмом и сенсуализмом, что все содержание («материя») познания происходит из ощущений, он связал его форму только с деятельностью субъекта, его познающим сознанием.

Следовательно, оборотной стороной введенного Кантом в гносеологию принципа активности сознания оказался разрыв субъективного и объективного, противопоставление формы и содержания сознания. Определив пространство, время и категории как формы познания, он не смог сохранить, диалектически «снять» в своей гносеологии то положение, что они суть также формы существования самих вещей. Он не смог понять, что пространство, время и категории суть формы познания именно потому, что они являются формами существования предметов материального мира и формами практической деятельности людей в этом мире.

Это произошло потому, что Кант при всем своем диалектическом даровании оказался в плену глубоко метафизической постановки вопроса: «или — или». Или пространство, время и категории суть формы познания, или они не суть формы познания. Третьего не дано. И поскольку установлено первое, они не могут быть чем-то иным. Вместе с тем он был введен в заблуждение традиционным для гносеологии его времени представлением об абсолютной дихотомии «априорное — апостериорное». Если апостериорное с этой точки зрения означает нечто возникающее в опыте каждого индивида, то априорное, от опыта не зависящее означает независимость его от

опыта этого же индивида. Другого опыта, кроме индивидуального, Кант фактически не знает. А именно, он не знает социального опыта, записанного в «памяти» человечества — во всем «материальном теле» человеческой культуры, включая города и мануфактуры, пашни и фермы, производственные навыки и общественные отношения, язык и речь, книги и научные приборы. «Априорное» бессознательно «абстрагируется», извлекается отсюда, передается от индивида к индивиду и от поколения к поколению не физиологическим и не исключительно индивидуально опытным путем, но прежде всего путем социальным. Поэтому можно сказать, что абсолютного априори не существует: о нем можно говорить лишь в относительном смысле, всегда точно определяя, в какой системе знания выступает данное положение в качестве «априорной» аксиомы.

Конечно, априоризм Канта возник в ходе объяснения того, как могут быть всеобщими и необходимыми, и в этом смысле «объективными», пространство, время, категории, а тем более подводимые под них созерцания и эмпирические понятия. Кант связал эти всеобщность и необходимость как атрибуты научного знания с априорными формами познания — пространством, временем и категориями, применение которых к материалу ощущений обусловливает всеобщность и необходимость (по Канту, это и есть единственный возможный смысл «объективности») научного опыта вообще. Неизбежным выводом отсюда был парадокс: «...субъективные условия мышления должны иметь объективную значимость, т. е. составлять условия возможности всякого познания предметов» (89, 122) *. И ответ уже ясен: мышление с его «объективной значимостью», т. е. всеобщностью и необходимостью, замыкается в сфере явлений, тогда как собственно объективное, т. е. от сознания не зависящее, выносится в сферу непознаваемых «вещей в себе», «ноуменов».

В этом разделении кроется исходный пункт всей негативной диалектики Канта. Смысл ее состоит в том, что, если разум человеческий попытается выйти за сферу

---

* Русские переводы (26, *3*, 185; 27, 82) неточно передают это место.

явлений и углубиться в мир «вещей в себе», его ожидают на этом пути неизбежные разочарования. И... тем не менее разум решается на эту авантюру.

В «Критике чистого разума» диалектике посвящен второй отдел «Трансцендентальной логики», носящий название «Трансцендентальная диалектика». Это, по словам Канта, «критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума, имеющая целью вскрыть ложный блеск его беспочвенных притязаний и низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний]... на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана» (26, *3*, 162). Как мы увидим ниже, философ не ограничился этим достаточно скромным результатом, сформулировав и позитивные выводы относительно способностей разума. Но пока нас занимает именно эта «разрушительная» часть диалектики Канта. Правда, в ней не всегда мы видим собственно диалектику, т. е. мышление, связанное с выявлением противоречий. Антиномический характер мышления выявляется в ней применительно лишь к одной из идей чистого разума, идее мира. Что же касается двух других, идей души и бога, то Кант скорее раскрывает здесь необходимую ошибочность всякой попытки получить о них всеобщее и необходимое, т. е. «объективное», знание.

Изучая «трансцендентальную диалектику» Канта, следует иметь в виду и тот факт, что философ считает вполне правомерным логическое употребление разума, т. е. способность его осуществлять опосредствованные умозаключения; это формальное его употребление, не чреватое еще «диалектикой» в негативном смысле. Последняя возникает при трансцендентном употреблении разума. Так, при логическом употреблении разума умозаключение состоит в том, что понятие подводится под некоторое общее условие. В умозаключении «Все люди смертны. Кай человек, следовательно, Кай смертен» Кай подводится под понятие «человек» во всей совокупности его предикатов, среди которых есть и «смертен». В этом умозаключении не идет, однако, речи о том, почему Кай включается в класс людей, а класс людей — в класс смертных существ. О трансцендентальном употреблении разума мы можем говорить тогда, когда речь заходит не об определенном предмете, которому приписывается

предикат, мыслимый в большей посылке во всем его объеме, но об абсолютной целокупности (тотальности, universitas) условий всего обусловленного. Иначе говоря, это объективное основание знания — как в смысле всеобщности и необходимости, так и в смысле независимости от познания, — выходящее за его пределы, «трансцендентное».

Кант считает, что движение разума от условного к безусловному осуществляется тремя путями: категорическим синтезом условий в субъекте, гипотетическим синтезом членов ряда и разделительным синтезом частей в системе. Это соответствует категорическому, гипотетическому и разделительному умозаключениям и дает абсолютное единство мыслящего субъекта (душа), абсолютное единство ряда условий явлений (мир) и абсолютное единство всех предметов мышления вообще (бог). Таким образом, имеется три вида «диалектических умозаключений»: трансцендентальный паралогизм, когда от трансцендентальной (субъективной) реальности субъекта переходим к абсолютному единству и абсолютной реальности его, к душе как «вещи в себе»; антиномия чистого разума, когда от внутренней противоречивости понятия безусловного синтетического единства ряда явлений осуществляется переход к правильности противоположного ему единства; идеал чистого разума, когда от целокупности условий мыслимости предметов вообще, насколько они могут быть даны, заключаем к абсолютному единству всех условий возможности вещей вообще. Так Кант формулирует пути подхода к традиционным объектам идеалистической философии (метафизики) — душе, миру и богу; так доказывает он, что эти объекты не могут быть построены чистым разумом, как полагала лейбнице-вольфовская метафизика.

Паралогизм — это логическая ошибка, и Кант без особого труда показывает, что в ходе такого ложного по форме умозаключения осуществляется незаконный перенос чисто логических определений субъекта на субъекта самого по себе, «душу» как «вещь в себе». Паралогизм чистой психологии рождает, по Канту, антитезу материализма и спиритуализма, первый из которых не в состоянии объяснить природу души как мыслящего субъекта, тогда как второй фиксирует лишь эмпирическое существование души. Пытаясь избежать Сциллы мате-

риализма и Харибды спиритуализма, Кант избирает «трансцендентальный идеализм», отказывающийся дать ответ на вопрос о природе души «самой по себе», избирает агностицизм.

Как уже отмечалось выше, непосредственно диалектика развивается Кантом применительно к понятию мира (космоса). «Здесь мы, собственно, сталкиваемся с новым феноменом человеческого разума, а именно с совершенно естественной антитетикой, сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, так как он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них» (26, *3*, 390). В космологии мы применяем разум к объективному синтезу явлений и потому запутываемся в противоречиях. Точнее, пытаясь мыслить явления чувственного мира в качестве вещей самих по себе, мы обнаруживам неожиданно, но и необходимо «противоречие, неустранимое обычным, догматическим путем, так как и тезис, и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами... и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой — состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в раздумье и беспокойство» (26, *4*, ч. 1, 161). В соответствии с четырьмя классами категорий имеется четыре вида «диалектических утверждений чистого разума», каждому из которых противостоит противоречащее ему утверждение.

Кант считает: одинаково убедительно можно доказать логически, что мир имеет начало (границу) во времени и в пространстве и что он во времени и в пространстве бесконечен; что все в мире состоит из простого и что нет ничего простого, а все сложно; что в мире существуют свободные причины и что нет никакой свободы, а все есть природа; что в ряду причин мира есть необходимая сущность и что в нем нет ничего необходимого, а все случайно. Первые две антиномии, касающиеся конечности — бесконечности и простоты — сложности, Кант назвал математическими, а две вторые, касающиеся свободы — необходимости и необходимости — случайности, — динамическими.

Как же разрешает их Кант? Ведь он не склонен, подобно скептику, выводить из антиномий знаменитое «воздержание от суждения». Более того, вынужденный считаться серьезно с формальной логикой, он намечает раз-

личия между формально-логическими (аналитическими) и «диалектическими» противоположностями. Аналитическое противоречие имеет форму *А* и *не-А* и подчиняется закону исключенного третьего: если ложно первое суждение, то противоречащее ему должно быть истинно. «Диалектическое» же противоречие имеет форму *А* и *В*, т. е. содержит, как говорил Кант в «Опыте введения в философию понятия отрицательной величины», реальную противоположность. Однако в «Критике чистого разума» он настаивает на том, что «два диалектически противоположных друг другу суждения могут быть ложными, потому что одно не только противоречит другому, но и высказывает нечто сверх того, что необходимо для противоречия» (26, *3*, 459). Так, когда мы говорим, что мир пространственно или бесконечен, или не бесконечен, мы отрицаем бесконечный мир, не полагая еще тем самым конечного. Когда же мы говорим, что мир или бесконечен, или конечен, оба определения могут быть ложными в том смысле, что если мир не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине, то оба эти суждения ложны. Отказ от познаваемости «вещи в себе», следовательно, повлек за собой отказ и от в высшей степени ценного понятия «реальной противоположности», введенной Кантом в философию в ранний период его развития.

Естественно, что отсюда вытекает неправильное разрешение Кантом всех четырех антиномий. Математические антиномии решаются им за счет признания и тезиса и антитезиса ложными. Ложность эта вытекает из того, что опыт невозможен ни относительно конечного, ни относительно бесконечного пространства или времени, и «так как понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому себе, то решение вопроса о величине этого мира всегда будет ложным, как бы ни пытались ответить на него — утвердительно или отрицательно» (26, *4*, ч. 1, 164). Динамические же антиномии разрешаются за счет того, что и тезис и антитезис признаются истинными, но относящимися к разным мирам: свобода и необходимая сущность в ряду причин выражают атрибуты вещей в себе, тогда как природа и случайность — атрибуты явлений. Между тем уже с точки зрения кантовского раннего различения логической и реальной противоположности ре-

шение антиномий могло бы выглядеть совершенно по-иному.

Так, решение первой антиномии, видимо, состоит в том, что бесконечность слагается из конечных величин, и «именно *потому*, что бесконечность есть противоречие (реальное противоречие! — *А. Б.*), она представляет собой бесконечный, без конца развертывающийся во времени и пространстве процесс. Уничтожение этого противоречия было бы концом бесконечности» (1, *20*, 51); да впрочем, как показал Кант, и конечности тоже. Вторая антиномия решается за счет того, что устанавливается относительность атрибутов простоты и сложности: простое (неделимое) в одной системе отношений оказывается сложным в другой. Так, в современной атомистике атом признается неделимым в химическом отношении, поскольку за этой границей атом уже не действует химически; в системе физических же отношений он делим *. Общеизвестна и диалектика необходимости и свободы, необходимости и случайности: свобода выступает способностью человека действовать на основе познания необходимости; случайность есть форма проявления и

* В последнее время антиномии Канта начинают связывать с идеей альтернативных теорий. Так, в докладе Л. Шефера на III Международном кантовском конгрессе (1970) утверждалось, что антиномии в их «порождающей» (proliferative) функции дают нам «набор альтернативных типов или моделей конструирования космологических теорий, ни одна из которых не может быть устранена без того, чтобы не вызвать застоя в эмпирических исследованиях». Методологическое значение антиномий он видит в идее взаимной критики теорий, без которой они теряют свое эмпирическое содержание, а также в том, что Кант «преодолел монотеоретическую модель, которую он оправдывал в своих «принципах чистого рассудка» (см. *99*, 484—485).

Исходя из этого, Шефер ищет у Канта ответа на проблему, поставленную в споре К. Поппера и П. Фейерабенда по вопросу о развитии знания: наука развивается парадигматически, но не монотеоретически. В ее развитии необходимо возникает не одна, а набор альтернативных парадигм, которые обеспечивают развитие науки в разных направлениях. Шефер, несомненно, прав, подчеркивая критическую функцию антиномий Канта. Однако этого нельзя сказать о явной модернизации взглядов кенигсбергского философа в отношении «монотеоретической модели». Основная идея Канта — идея *разрешения* антиномии, ведущего, коль скоро речь идет о «математических» антиномиях, к устранению ее. К возможности альтернативных теорий Кант приходит только в связи с «динамическими» антиномиями. Поэтому производимая Шефером экстраполяция математических антиномий хотя и возможна, но ведет за пределы диалектики Канта.

осуществления необходимости. Кант лишь подходил к этой мысли, утверждая, что «свобода есть, собственно, способность подчинять все произвольные действия побудительным основаниям разума», поскольку она выступает как своего рода «третье» между природой (необходимостью) и случаем (см. 98, 428, 429).

В общем и целом разрешение антиномий Кантом, таким образом, остается в сфере негативной диалектики. По-иному обстоит дело в сфере «практического разума», где также возникают антиномии, требующие своего разрешения и получающие его. Так, антиномия необходимости и свободы находит специфическое выражение в области этики: вопрос о возможности высшего блага рождает антиномию потому, что принцип нравственного действия, моральный закон или категорический императив, выступает у Канта как чисто формальный и в то же время требует осуществления содержательно определенных поступков. В результате создается антиномическая ситуация: «...или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья. Первое *безусловно* невозможно, так как... максимы, которые полагают определяющее основание воли в желании своего счастья, вовсе не моральные максимы и не могут служить основой добродетели. Но и второе *также невозможно*», ибо всякое практическое сочетание причин и следствий в мире, рождаемое волей человека, сообразуется не с моральной волей, а лишь со знанием физических законов и умением пользоваться ими в наших целях. Иными словами, «нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания счастья с добродетелью в мире [даже] с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов» (26, *4*, ч. 1, 445).

Таким образом, антиномия морального сознания развертывается у Канта в двух планах. С одной стороны, естественные побуждения человека, определяемые желанием счастья, недостаточны для формулирования моральных принципов и вообще неспособны обосновать всеобщий и необходимый принцип морального поведения. С другой — Кант видит реальную невозможность необходимого сочетания в нашем земном мире добродетели и счастья, т. е. морального действия и вознагра-

дения за него. Видимо, реальное разрешение этой антиномии состояло бы в требовании изменения существующих общественных отношений человека к человеку таким образом, чтобы был устранен антагонизм между нравственным (положительно общественно значимым) поведением и личным счастьем. Но ведь это в свою очередь требует практического действия, реального преобразования общественного устройства. Такое требование и выдвигают идеологи революционной буржуазии, прежде всего во Франции; их лозунгом стал разумный план общественного переустройства, долженствующий создать «царство разума» на Земле. Кант не верит в возможность такого переустройства и, как бы предчувствуя неудачу революции 1789 г. в создании «царства разума», переносит необходимую связь нравственного действия со счастьем в идеальный мир личностей как «вещей в себе», управляемый божественным провидением.

Условием этой связи оказываются «постулаты практического разума»: существование бога как гаранта нравственного закона и воздаяния добром за нравственное поведение; свобода воли как условие нравственного поведения, свободного от слепого подчинения законодательству природы, включая естественное стремление к счастью; бессмертие души как условие того, что вознаграждение неизбежно воспоследует нравственному поведению — в загробной жизни, раз оно невозможно на этом свете «даже с помощью самого пунктуального соблюдения моральных законов».

С полным правом можно сказать, что в антиномиях морального сознания отражаются антагонизмы как феодального общества, так и идущего ему на смену капиталистического, угаданные Кантом и предчувствуемые им. Отражая бессилие немецкой буржуазии XVIII в. не только реально преобразовать мир, но даже поставить вопрос о таком преобразовании, Кантова концепция по существу увековечивает это бессилие. Не случайно К. Маркс отмечал, что, в то время как французская буржуазия свергла l'ancien régime и установила свое царство, правда не «царство разума», а царство капитала, «бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармо-

нию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*» (1, *3*, 182). В результате реальная диалектика отчужденного и отчуждающего общества, в котором отчужденный труд рождает отчуждение человека от человека, объективно противопоставляющее нравственность счастью, оказалась замененной у него негативной диалектикой, противостоянием земного и небесного миров.

Но это лишь одно, хотя и основное, направление в решении проблемы. Этика Канта — этика антагонистического общества, в котором априори нет и не может быть гармонии «доброй воли» и интересов человека, его влечений и чаяний. Она противоположна этике «разумного эгоизма», а затем и утилитаризма, исходящих из возможности такой гармонии. Кант видел, что в феодальном обществе с его противоположностью «господина» и «раба» нравственное поведение необходимо подразумевает двойственный критерий: подобающее первому не подобает второму *. Но он видит и то, что в буржуазном обществе, членам которого формально предоставлена свобода, царит антагонизм и такое общество возможно лишь при условии «непреодолимого принуждения». А значит, в обществе, основанном на таком антагонизме, — суть последнего будет выяснена ниже — нравственное поведение есть фактически «противоестественное» **, а сама нравственность — следствие реальной безнравственности человеческого поведения, пороков, корысти, несправедливости и страданий, которыми изобилует общественная жизнь ***. Неудивительно, что подлинная мораль, по Канту, должна черпать свое содержание не из мира социальных антагонизмов, не из мира «аморального», но откуда-то извне. Поскольку же Кант не пожелал наполнить ее религиозным содержанием, перед ним

---

* Структура морали феодального общества как выражение иерархии социально-нравственных статусов удачно раскрыта А. И. Титаренко (42).

** Яркое выражение этой «противоестественности» нравственного поведения — противопоставление долга и склонности: если поступок совершен не из чувства долга, то «намерение совершить поступок не морально» (26, *4*, ч. 1, 408).

*** В XX в. отсюда вырастет этика «диалектической теологии», согласно которой «проблема этики имеет свою основу в том, что человек неустранимо зол и все же не может оставаться в этом состоянии» (76, 16).

остался открытым единственный путь — формализм в этике. Потустороннее лишь гарантия нравственного поведения. И обращение к нему становится совершенно понятным: оно, по словам К. Маркса, «есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества» (1, *1*, 415).

Не менее показательна в этой связи и развиваемая Кантом антиномия практического разума в правовом отношении. В «Метафизике нравов» он выразил ее так: «*Тезис* таков: *возможно* иметь нечто внешнее *своим*, хотя я и не владею им. *Антитезис*: невозможно иметь нечто внешнее *своим*, если я не владею им» (26, *4*, ч. 2, 166). Разрешение Кант находит в том положении, что тезис истинен, если под владением понимается эмпирическое владение, «держание» (detentio). Антитезис истинен, когда под владением понимается «чисто умопостигаемое владение», «обладание» (Habeп), отвлекающееся от условий пространства и времени. С этой точки зрения право — нечто идеальное, не зависящее от реального отношения к предмету в пространстве и времени, от реального «держания».

Собственно в этой антиномии выражен совершенно реальный, хотя и парадоксальный факт: можно владеть вещью, не пользуясь ею, и, наоборот, пользование не есть еще владение. Факт этот, видимо немало озадачивший Канта, оказался достаточным условием для провозглашения права умопостигаемым отношением столь же умопостигаемого мира права. Иными словами, Кант увидел, что непосредственное обладание предметом и пользование им не выступают еще объективной (всеобщей и необходимой) основой права; «следовательно», такой основой должен быть «практический разум» в его правовом применении. Но ведь это «следовательно» означает на деле non sequitur: право имеет своей объективной основой, конечно же, не эмпирически реальное «держание» предмета, но общественное отношение. Как писал К. Маркс в письме И. Б. Швейцеру от 24 января 1865 г., собственность — не отношение вещей и даже не взаимодействие людей с вещами; тем не менее она есть юридическое отношение. На вопрос о том, чем является собственность, «можно было ответить только критическим анализом *«политической экономии»*, обнимающей сово-

купность этих *отношений собственности* не в их *юридическом* выражении, как *волевых отношений*, а в их реальной форме, т. е. как *производственных отношений*» *. И здесь реальная антиномия отношения собственности решается совершенно иначе, чем решал ее Кант.

Таким образом, Кант установил, что разум не может мыслить без противоречия не только мир как целое, «звездное небо» над нами, но и «нравственный закон в нас». Естественно, ему остается исследовать синтез теоретического и практического разума, осуществляемый в способности суждения. Последняя находится, по мысли Канта, между рассудком и разумом, подобно тому как ее объект, чувство удовольствия, находится между объектами познавательной способности и способности желания соответственно. «...Способность суждения дает нам в понятии *целесообразности* природы посредствующее понятие между понятиями природы и понятием свободы, которое делает возможным переход от чистого теоретического [разума] к чистому практическому, от закономерности согласно понятиям природы к конечной цели согласно понятию свободы, так как благодаря этому познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и с согласия ее законов» (26, *5*, 197). Из этой постановки вопроса явствует, что Кант предполагал возможность разрешения антиномий теоретического и практического разума посредством обращения к их синтезу в способности суждения. Однако даже эта высшая, по Канту, точка зрения философии — телеологическая точка зрения способности суждения — оказывается диалектичной в смысле антиномичности ее.

В «Критике способности суждения» Кант попытался решить вопрос об условиях мыслимости целесообразности как результата синтеза теоретического и практического разума. Он хотел достичь решения за счет различения субъективной целесообразности в искусстве и объективной — в природе. Выражением этих видов целесообразного является произведение искусства, с одной стороны, организм — с другой. Однако и в том, и в другом случае мы сталкиваемся с антиномиями. Возьмем

---

* *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Избранные письма. М., 1953, стр. 153—154.

предмет искусства и его оценку человеком. Суждение эстетического вкуса сейчас же обнаруживает антиномию, на практике выражающуюся обычно тезисом «о вкусах не спорят», за которым тут же следует спор об оценке данного произведения. Эта антиномия такова: 1. «*Тезис.* Суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было бы о нем диспутировать (решать с помощью доказательств). 2. *Антитезис.* Суждения вкуса основываются на понятиях, иначе... нельзя было бы о них даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением)» (26, *5*, 359). Разрешить антиномию Кант надеется тем, что устанавливает неодинаковый смысл, в каком используется термин «понятие» в тезисе и в антитезисе. Понятие в тезисе — это рассудочное понятие, определимое предикатами чувственного созерцания, которое может ему соответствовать; в антитезисе — это трансцендентальное понятие разума о сверхчувственном, лежащее в основе чувственного созерцания и потому неопределимое теоретически. Канту ясно: устранение антиномии эстетической способности суждения идет тем же путем, что и в критике чистого разума. Здесь, как и в критике практического разума, «антиномии заставляют нас против воли смотреть за пределы чувственного и искать точку соединения всех наших априорных способностей в сверхчувственном, так как не остается никакого другого выхода для того, чтобы привести разум к согласию с самим собой» (там же, 362).

Конечно, есть иной выход для «согласования разума с самим собой», кроме обращения к сверхчувственному. Во всяком случае разрешение антиномии эстетического суждения вкуса лежит в признании общественного характера вкуса и в (положительной!) диалектике индивидуального, особенного и общего, субъективного и объективного в восприятии искусства. Но для этого необходимо порвать с формалистическим представлением Канта о «незаинтересованности» искусства *. В гиосео-

---

* Мы не имеем здесь в виду, конечно, положительное содержание этой мысли Канта, сводящееся к тому, что существование предмета, изображенного в произведении искусства, не составляет непосредственного условия эстетического суждения (см. 7, 174—176, и 11, 440—443).

логическом же отношении неразрывная связь в явлении художественного вкуса эстетического чувства и эстетической рефлексии также требует положительной диалектики чувства и разума, результатом которой является процесс эстетического развития общества и человека.

Диалектика телеологической способности суждения применительно к органическому миру, развитая Кантом в «Критике способности суждения», с точки зрения современного читателя, весьма наивна. Тезис выдвинутой здесь антиномии состоит в том, что «всякое возникновение материальных вещей и их форм надо рассматривать как возможное только по механическим законам». Однако некоторые продукты материальной природы «нельзя рассматривать как возможные только по механическим причинам»: они требуют целесообразности как принципа их рассмотрения. Переводя эти регулятивные основоположения исследования в конститутивные положения о возможности самих объектов, Кант получает «противоречие в законодательстве разума»: возникновение материальных вещей возможно только по механическим законам, и возникновение некоторых вещей невозможно по одним лишь механическим законам (см. 26, *5*, 413). Ныне все мы превосходно знаем, что на основе одних лишь механических законов действительно нельзя объяснить всех явлений природы; каждая из основных форм движения материи обладает своими, несводимыми к низшим закономерностями. Но для Канта «механическое» объяснение было синонимом научного объяснения из действующих, а не целевых причин. Отсюда и возникала антиномия, которую на этом основании нетрудно объявить мнимой.

Но у Канта есть более глубокая мысль, лежащая в основе его толкования антиномии телеологической способности суждения. Способность суждения — это способность подводить единичное под закон. И для того чтобы она была реализована, мы должны знать этот закон. Если рассудок сам творит законы природы, выступая законодательствующей способностью, то способность суждения этого делать не может. Подводя частные случаи под всеобщие законы, даваемые рассудком, она нуждается в своих собственных принципах, чтобы найти частный закон в явлениях природы, вывести его из опыта. Поэтому-то и возникает «диалектика» способности сужде-

ния, вытекающая из того, что рассудок дает ей законы априори, тогда как отдельные данные опыта дают нечто с ними несовместимое.

Если учесть, что Кантово априори — это выражение совокупности накопленного и закрепленного в социальной памяти человечества опыта, то антиномия способности суждения выступит перед нами как антиномия известного и неизвестного, унаследованного знания и знания, вновь приобретаемого. Разрешается она введением в теорию познания точки зрения развития: «В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным» (3, *18*, 102). Применительно к кантовской антиномии это означает, что исследование органического мира может быть осуществлено научными средствами, без обращения к трансцендентной телеологии, на основе специфических законов органического мира. Но это означало бы, в частности, крушение фундаментального для Канта и всей его философии противопоставления «вещей в себе» явлениям, сверхчувственного мира миру чувственному; он уже не смог бы «ограничить знание, чтобы дать место вере».

Подводя итог кантовскому пониманию антиномий, мы можем отметить, что в отличие от разных форм «негативной диалектики», существовавших в прошлом и могущих появиться в будущем, это понимание требует разрешения антиномий. Как скажет впоследствии Гегель, противоречие недопустимо только в том смысле, что на нем нельзя остановиться — необходимо движение вперед. Кант ошибочно принял в качестве единственно возможного условия разрешения антиномий признание дуализма чувственного и сверхъестественного миров. В рамках этого дуализма Кант предлагает, правда, различные по существу типы разрешения антиномий. В одних случаях это устранение антиномии за счет признания обеих ее сторон, тезиса и антитезиса, ложными; в других — «разведение» по различным системам отношений, выраженных в них. Это осуществляется за счет различения контрарных и контрадикторных противоречий, по-разному воздействующих на поведение исследователя, раз-

решающего антиномии, а также известного уже нам различения логических и реальных противоречий (см. 45, 90—97). Но Кант не знает собственно диалектического решения вопроса — «снятия» противоречия в синтезе противоположностей. Не знает — в рамках теории диалектики, о которой у нас шла речь. Он подходит к этому вопросу в практике своего философствования.

Завершает негативную диалектику Канта понятие «трансцендентального идеала» (prototypon transcendentale). Это «высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания» (26, *3*, 507) — «высшая реальность», т. е., в традиционной терминологии, божество.

Диалектика «идеала» состоит в раскрытии теоретической несостоятельности идеи бога. «Действительно, разум положил ее в основу полного определения вещей вообще только как понятие всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное [содержание] нашей идеи в идеале как особой сущности, между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы» (там же, 509). Основываясь на этом, Кант показывает несостоятельность всех доказательств бытия бога, которые столь же мало обогащают человека знаниями, как мало обогатился бы купец, приписавший к сумме, обозначающей его капитал, несколько нулей. Нельзя не признать важность этой критики религиозного «рационализма» Кантом, но нельзя и забывать, что она основана на признании принципиальной невозможности для человека выйти за рамки опыта, ограниченного только «явлениями».

Отсюда рождается и другой вывод: если нельзя доказать существование бога, то нельзя его и опровергнуть. Оборотной стороной кантовской критики религиозных представлений оказывается отказ в праве на существование и научному атеизму.

Так завершается негативная диалектика Канта. Однако уже в ее пределах мы встречаемся и с некоторыми положительными ее аспектами. Мысль о регулятивном употреблении идей чистого разума показывает, что кан-

товская теория диалектики вовсе не сводится к разоблачению иллюзий чистого разума, но открывает важные мировоззренческие перспективы, причем именно в плане диалектики как учения о развитии знания. Мысль Канта сводится, как известно, к тому, что идеи столь же естественны для разума, как пространство и время для чувственности или категории для рассудка. И хотя они рождают не истину, а видимость, сама эта видимость непреодолима, и устоять против нее не позволяет даже самая жестокая критика. Разум всегда стремится осуществить безусловный синтез всего рассудочного знания и тем самым обнаружить его объективную, независимую от познания основу.

Вот некоторые факты, говорящие об этом. Идеи, о которых идет речь в «трансцендентальной диалектике» Канта, — те «вещи в себе», которые Кант только и называет по имени: душа, мир, бог, — это традиционные объекты «метафизики» прошлого. И как видно из кантовского анализа этих «вещей в себе», последнее понятие приобретает, таким образом, некоторую «неопределенную объективную (в том же смысле, что и «объективная» значимость рассудочных понятий. — *А. Б.*) значимость». Понятие «вещи в себе», пишет Кант, «указывает, как мы должны, руководствуясь им, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще» (26, *3*, 570; 571). Неудивительно, что регулятивное употребление разума в этом смысле ведет к заключению о синтезе предметного знания не только в сфере рассудка, т. е. явлений, но и в сфере и по принципам разума.

Отсюда становится понятно, почему Кант «применяет к «вещам в себе» не только категории существования и причинности, но и другие категории, значение которых, согласно его учению, ограничено сферой явлений» (35, 125). Вероятно, оправдание такого применения категорий рассудка в сфере собственно разумного — в смысле Канта, синтеза знания — лежит не в четком различении Кантом «вещей в себе» и «ноуменов», даже противопоставлении их (35, 125) *, но в одном из зна-

---

* Отметим, что различение «вещей в себе» и «ноуменов» самим Кантом не проводится сколько-нибудь последовательно. Зачастую они просто не различаются, употребляясь как синонимы (см., например, 26, *3*, 311; 313).

чений «вещи в себе» — значении ее как «предельного понятия» (Grenzbegriff), функции которого не сводятся к «демаркационным», к разграничению «вещей в себе» и явлений, но включают положительный смысл проблемы, которую следует разрешить, цели, к которой всегда стремится познание, никогда ее не достигая. Эту сторону дела развивает в своих работах одна из ветвей неокантианской философии, представленная О. Либманом и всей Марбургской школой (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.). Отсюда важные диалектические стороны и моменты их построений, обесцениваемые, однако, последовательно проводимым идеализмом (см. 13, 23—45).

Но прежде чем говорить подробнее о разумном синтезе в учении Канта, необходимо рассмотреть его представления о роли и смысле синтеза в познании вообще.

3. ИДЕЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ КАНТА

Главным достижением «негативной диалектики», или «логики видимости» Канта была, как мы видели, общая идея противоречия, выступающего следствием самой природы разума. Вот почему диалектика «радикального отрицания диалектики», на которую указал французский социолог и историк философии Ж. Гурвич, не только в том состоит, что Кант «в конечном счете лишь поощрил ее» (см. 77, 67), т. е. способствовал ее дальнейшему развитию, но и в том, что в самой диалектике Канта есть ростки реальной диалектики. В своем реальном содержании, являясь также и логикой и теорией познания, диалектика есть учение о синтетическом познании, имеющем целью конкретное понятие как единство многообразных определений. Уже Гегель отметил, что Кант в своей теории синтетических суждений априори сделал «первый шаг к истинному пониманию природы понятия» (15, *6*, 19) — пониманию его как конкретно всеобщего, не выделяющего в абстракции отдельные признаки единичных предметов, но такого всеобщего, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного.

Идея синтеза — одна из центральных в диалектике как логике и теории познания. В ней получают концентрированное выражение все основные законы диалектики,

поскольку синтез необходимо есть движение вперед, развитие, прогресс во всем многообразии его определений, от качественного скачка и до единства (тождества) в синтезе противоположных сторон или стадий, «тезиса и антитезиса» исследуемого процесса. Кант впервые в истории философии попытался применить эту идею к мышлению, причем единственно возможным способом — поняв мышление как деятельность. Но, поскольку речь идет у него только о мыслительном синтезе, сама эта деятельность рассматривается лишь как деятельность мысли, ее «самодеятельность», вне всякой попытки рассмотреть ее материальную, объективную обусловленность. Отсюда, как мы увидим, и неудача всего замысла Канта.

Идея синтеза рассматривается Кантом в трансцендентальной логике, отличаемой им от логики общей, или формальной. Если последняя выступает системой негативных и формальных принципов мышления, обеспечивающих лишь формальную правильность мысли, то первая «имеет a priori перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой как материал для чистых рассудочных понятий, без которого они не имели бы никакого содержания, следовательно, были бы совершенно пусты» (26, *3*, 172—173). Будучи непременным условием истины, общая логика не в состоянии, однако, обнаружить заблуждения, касающиеся содержания, а не формы; отсюда и вытекает потребность в логике, которая отвлекается не от всякого содержания познания и выступает поэтому и теорией познания. Это и есть трансцендентальная логика.

Постановка вопроса Кантом двойственна. Во-первых, он исходил из априоризма, видя источник синтеза лишь в «чистых формах» познания, но не в самих предметах. Однако, во-вторых, он никогда не забывал эти предметы, объективную реальность «вещей в себе» как источник синтезируемого материала. Неудивительно, что Гегель увидел здесь слабость кантовского идеализма и считал, что «многообразие созерцания» привносится Кантом в мышление «извне», тогда как требуется показать, каким образом понятие сообщает себе свою собственную, из него самого и им самим порожденную реальность (см. 15, *6*, 22). Это и была программа объективного идеализма, которая была осуществлена в дальнейшем раз-

витии классического немецкого идеализма Фихте, Шеллингом и Гегелем.

Специфика кантовского решения состояла в том, что признание «вещей в себе» как источника «материала» созерцания и мышления, оформляемого априорными формами познания, потребовало вполне определенного решения проблемы предметности мышления. Мы видели уже, что парадокс объективной значимости субъективных условий мышления был разрешен Кантом за счет замыкания познания в сфере явлений и сведéния объективности к всеобщности и необходимости. Но в то же время вопрос о предметности знания сохраняется, и в решении его мы встречаемся с глубокими диалектическими прозрениями Канта. Это генетический взгляд на мышление, с одной стороны, и идея синтеза — несколько иной и специфический подход к ней — с другой. Но рассмотрим саму проблему предметности познания.

«Предмет», «объект» познания выступает у Канта сращенным единством чувственного и рационального, этих производных от «двух стволов» человеческого познания, и задача Канта состоит в том, чтобы показать, как возможно это сращение, соединение чувственности и рассудка, т. е. «подведение предмета под понятие». Вопрос не легкий, поскольку речь идет о сращении противоположностей. Ибо, по Канту, подведение предмета под понятие, категорию наталкивается на то препятствие, что «представление о предмете должно быть однородным с понятием», в то время как «чистые рассудочные понятия (категории. — *Ред.*) совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании» (26, *3*, 220). Выход может быть найден только в том случае, если удастся найти «нечто третье», однородное и с категориями, и с явлениями: оно «должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*». Это — *трансцендентальная схема*» (там же, 221).

Попробуем разобраться в гносеологической проблеме, поставленной Кантом. Факт научного знания, выступающий исходным моментом теоретико-познавательного анализа Канта, включает в себя два элемента: предметное содержание и мыслительную форму, непосредственно не-

выводимую из чувственности. Так, научный факт причинной связи между нагреванием железного стержня и его удлинением содержит в себе чувственную фиксацию нагревания (повышение температуры) и удлинения стержня. Причинность как форма связи этих двух явлений сама по себе в этом наблюдении не содержится и выглядит привнесенной «извне». И действительно, она «привносится» в акт познания из социального опыта, снабжающего исследователя определенными познавательными орудиями, в том числе категорией причинности. Но ведь мы вопреки Канту с помощью этой категории раскрываем объективную причинную связь, присущую природному процессу. Наш успех в открытии конкретной причинной связи основывается как на том, что эта связь между нагреванием стержня и его удлинением действительно существует, так и на том, что мы активно, по правилам экспериментирования ищем эту связь, «априори» зная, что она по меньшей мере возможна. Оставляя в стороне объективную реальность причинных связей, Кант надеется своим учением о «схематизме» обнаружить механизм распространения категорий на чувственность.

Но здесь потребовалось решить еще один вопрос. Введя понятие «схемы», Кант установил качественное различие между общим представлением (абстрактной общей идеей Локка) и понятием. Первое — по Канту — «образ», тогда как второе — «схема». Так, Локк писал, что абстрактная общая идея треугольника «не должна быть идеей ни косоугольного, ни прямоугольного, ни равностороннего, ни равнобедренного, ни неравностороннего треугольников; она должна быть всем и ничем в одно и то же время. На деле она есть... идея, в которой соединены части нескольких различных и несовместимых друг с другом идей» (32, 579). Различив представление — образ и понятие — схему, Кант возражает Локку: «Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам», тогда как схема и есть тот способ, «каким воображение доставляет понятию образ» (26, *3*, 223).

Итак, понятие схемы выражает способ соединения

чувственности и рассудка, причем именно способ активного воздействия рассудка на материал чувственности, в результате которого появляется такое качество понятия, как всеобщность. Несомненно, Кант опирался в этом своем заключении на реальные действия человеческого ума в научном познании, причем можно отметить два направления его теоретического поиска: от чувственности к ее синтезу в понятии и от категории, «чистого» понятия, к научному факту.

Первое направление исследования связывает схематизм чистого рассудка со способностью продуктивного воображения. На этом пути последнее выступает как «способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании» (26, *3*, 204), т. е. то, что в современной терминологии называется представлением. Оно четко отделяется Кантом от «просто воображения», произвольно строящего воздушные замки*. Момент воображения как фантазии оказался у него выражением обратного движения — движения от понятия к чувственности, воспроизводящего в обратном порядке тот путь, каким на основе чувственности формируются понятия.

В. И. Ленин писал, что «в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее... *есть* известный кусочек **фантазии**» (3, *29*, 330), отлета от действительности, отрыва от непосредственно данного, а это и есть диалектический скачок в познании. Перейдя от рационального к чувственному, от понятия к представлению, Кант получает возможность расшифровать характер этого скачка, что и фиксируется понятием «схема» в противовес «образу» чувственности.

И здесь мы сталкиваемся с двумя важными диалектическими моментами теоретического поиска Канта.

---

* С понятием творческого воображения иногда связывают далеко идущие выводы. Например, М. Хайдеггер, опираясь на первое издание «Критики чистого разума», где Кант писал о трех источниках знания — чувстве, воображении и апперцепции, считает: «Трансцендентальная способность воображения не только внешняя связь, которая соединяет два конца. Она изначально единит их, т. е. она в качестве подлинной способности образует единство обеих других, которые имеют к ней некоторое существенное структурное отношение» (84, 126). Иначе, способность воображения и есть тот «корень» двух стволов человеческого познания, чувственности и рассудка, который Кант во втором издании своей книги объявил «неизвестным» (см. 26, *3*, 123—124). Это опровергает позицию Хайдеггера.

Один из них состоит в том, что Кант нащупывает глубокое единство в «схеме» индивидуального и всеобщего, связанное с тем, что именно она рождает способность всеобщего как категории приобретать «объективную реальность», т. е. применяться к индивидуальному, к предметам (тождественным, по Канту, с представлениями). И хотя сам философ не дошел еще до действительного смысла понятия «схема», остановившись на времени как формальном условии связывания всеобщего с индивидуальным, смысл этот явно напрашивается при изучении первой «Критики». «Схема» — это способ деятельности, состоящей в построении «эмпирических образов» сообразно всеобщему. Но это и есть самая общая характеристика практической деятельности людей, соединяющей в себе, по словам Ленина, достоинства всеобщности и непосредственной действительности (см. там же, 195). Перенесенный в индивидуальный план, это способ воспроизведения индивидуального в представлении на основе понятия, наглядная экспликация понятия.

Значит, Кант заглядывает далеко вперед, по существу предвосхищая столь редкий в XVIII в. прием теоретического мышления, когда теоретик сначала составляет «понятие», математическое уравнение, а затем уже ищет его физическую интерпретацию, т. е. буквально, по Канту, «доставляет понятию образ» физического объекта, математическая формула, схема которого уже налицо. Однако этот важный момент имеет и отрицательные последствия для гносеологии Канта, прежде всего агностицизм. Ведь если «схема» — способ воспроизведения представления (а, по Канту, так оно и есть), то, очевидно, нашему познанию доступны лишь «явления», а не сами вещи. А так как «явления» существуют только в отношении к субъекту, то именно этот субъект предписывает природе законы, существующие «не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком» (26, *3*, 213).

Конечно, такая «очевидность» иллюзорна. Последовательное проведение точки зрения активности субъекта, понимаемой не только как активность сознания, но и реальная деятельность субъекта с реальными объектами, производной от которой является активность сознания, открывает совершенно иную перспективу. Кантовская «схема» — схема действия. Действие же есть в первую

очередь объективное воздействие на реальность, вынужденное так или иначе сообразовываться с объективной структурой материала, который подвергается воздействию. Практика «следует» независимым от нашего сознания «очертаниям» вещей. А идеальные схемы действия представляют собой в этом плане результат длительного и сложного процесса отвлечения от конкретных действий в пользу обобщенных их форм. А следовательно, эти понятия = схемы отражают как наши способы воздействия на мир вещей, так и сами эти вещи; они выступают способами воспроизведения как самих этих объектов, так и их представлений.

Так, «схема» горшка — это способ его реального воспроизведения гончаром, подразумевающий вначале точное воспроизведение именно данного, типичного для данной культуры сосуда, затем — его вариаций, затем — «горшка вообще», т. е. глиняного сосуда, внешнее оформление которого, бывшее вначале чем-то «естественным» и подлежащим слепому копированию, становится теперь случайным признаком, одним из возможных «образов», в котором реализуется наша «схема». Воспроизведение же предметов, создаваемых самой природой (если мы имеем в виду достаточно сложные, прежде всего живые, объекты — Кант не случайно говорит о «схеме» собаки), может быть лишь идеальным — в представлении, самое большее, в искусстве. Реальное их воспроизведение очень легко оказывается тогда отнесенным в сферу деятельности сверхъестественного творца-демиурга, воспроизводящего весь мир со всеми его объектами на основе своей «схемы» — будь то платоновское царство идей-образцов или христианское «слово». Неудивительно поэтому, что непосредственный продолжатель Канта — Фихте увидел в научном знании не что иное, как «схему божества» (см. 49, 137—141). Но как бы ни усложнялись и ни мистифицировались эти «схемы», за всеми ними лежат способы человеческой деятельности — производственной, художественной, научной, языковой — по воспроизведению реальных предметов реального мира, а следовательно, и сами эти предметы.

Таково материалистическое решение поставленного Кантом вопроса о предметности человеческого знания. Но каким образом категории могут быть представлены конститутивными (или конструктивными) элементами

объектов? Решение Канта уже ясно из вышеизложенного: выступая способом определения объектов рассудком, они входят в структуру объектов. Конечно, это объекты как «явления»; в то же время они, по Канту, и есть те единственные объекты, о которых может говорить наука. Здесь «Закон и Пророки» всего дальнейшего развития классического немецкого идеализма. Если мы ничего знать не можем о «вещах в себе», заявит Фихте, то зачем они нужны вообще. Категории как необходимые способы действий сознания — тем более что они, по Фихте, возникают одновременно с объектами, а не даны в качестве готовых форм мышления — суть способы существования и развития самих «предметов» знания. Когда же у Шеллинга и Гегеля эти «предметы» мысли превратились в «вещи в себе», они автоматически стали воплощением «тождества бытия и мышления». Категории стали структурными, конструктивными элементами и законами развития всего сущего. «*Логика* совпадает поэтому с *метафизикой*, с наукой о *вещах, постигаемых в мыслях*, которые, как признавали раньше, выражают *существенности вещей*» (15, *1*, 52). Поскольку же это объективное мышление есть деятельность, благодаря которой нечто изменяется, истинная природа предмета и осуществляется, и познается «*посредством* некоторого изменения» (см. там же, 50). Последнее же составляет подлинный предмет диалектики.

Такова логика развития того генетического подхода к познанию, который вытекает из попытки Канта осознать предметность мышления. Предмет оказывается с этой точки зрения результатом сращения категорий рассудка и материала чувственности, конкретным единством многообразного; чистые рассудочные понятия (категории) — законами этого конкретного единства; предметы познания — единством, тождеством противоположностей предметности (чувственности) и рассудка, мышления. Именно здесь завязывается, следовательно, тот гордиев узел тождества бытия и мышления, разрубить который выпало на долю диалектического материализма.

Можно сказать, забегая вперед, что перед нами первая схематическая картина процесса «опредмечивания» знания. Содержание его определяется понятием синтеза, осуществляемого деятельностью сознания. Структура этого синтеза раскрывается им как тройственный ритм

движения познания: многообразное в чистом созерцании; синтез этого многообразия посредством способности воображения; единство, сообщаемое этому чистому синтезу понятиями (см. 26, *3*, 174). В. Ф. Асмус показал диалектический характер Кантова представления, хотя и обремененного идеализмом и априоризмом. Понятие синтеза, показывает он, диалектично, поскольку оно требует мыслить различие, многообразное как единство, тождество; диалектичен способ связывания категорий, суть которого в триадическом строении каждой из четырех рубрик таблицы категорий, в которых третья категория возникает как синтез первой и второй; диалектично содержание амфиболии рефлективных понятий, особенно тождества и различия, согласия и противоречия, живо напоминающее нам диалектику парных категорий у Гегеля.

Пронизаны диалектикой понятия устойчивости и изменения, внутреннего и внешнего и их отношения, анализируемые в разделе об аналогиях опыта. Обобщив свое учение о реальных противоречиях, Кант подрывает метафизическое мышление с его абсолютизацией закона противоречия: если реальности никогда не противоречат логически друг другу, то формально-логический закон противоречия «не имеет никакого значения, ни когда речь идет о природе, ни когда речь идет о вещи в себе (о которой мы понятия не имеем)» (там же, 322). Как справедливо заключает отсюда Асмус, «закон противоречия — из абсолютного принципа истины, охватывающего всю без изъятия область действительности и всю сферу наших суждений о ней, — превращается у Канта в принцип одного лишь аналитического знания... Кант вывел из-под ферулы закона противоречия всю область конкретной реальности» (5, 94).

Однако нельзя забывать, что Кант не поставил еще проблему закона единства противоположностей как позитивного принципа познания. Отметим также, что и многие другие структуры и расчленения в «Критике чистого разума» строятся на основе схем, которые в дальнейшем превратятся в схемы диалектических построений Фихте и Гегеля. Можно поэтому констатировать вместе с Ник. Гартманом, что «фактически не только кантовские антиномии построены антитетически. В расслоении чувственности, рассудка и разума, в четырежды повто-

ряющейся трихотомии таблиц суждений и категорий, схем и основоположений, так же как и в постоянном возвращении к такому же расположению во всех частях системы, можно признать диалектическую структуру последовательности тезиса, антитезиса и синтеза. Но эта структура остается у Канта в основе своей непонятой, как будто подпочвенной, внешней и случайной для хода исследования» (79, 53—54). Потребовались значительные усилия диалектического мышления последователей Канта, чтобы эта структура стала явной.

Пока мы говорили о том, как синтез осуществляется по принципам рассудка. Однако Кант отмечает, что в общем движении познания мировоззренческий синтез как «эксперимент чистого разума» также играет немаловажную роль. Так, «произведенный метафизиком анализ, — пишет он, — разделил чистое априорное познание на два весьма разнородных элемента — познание явлений и познание «вещей в себе». Диалектика в свою очередь приводит оба эти элемента к общему согласию с необходимой идеей разума — с идеей безусловного и считает, что это согласие получается не иначе как через упомянутое различение...» (26, *3*, 90). Правда, следует вновь подчеркнуть, что синтез предметного знания по принципам разума может носить, по Канту, лишь регулятивный, а не конститутивный характер, т. е. лишь направлять рассудок к определенной недостижимой цели — систематическому единству знания. Однако в плане развития Кантом диалектики этот момент отходит на задний план, выдвигается же вперед другое: регулятивное применение разума — мировоззренческий синтез, согласно «идеям» разума, — предостерегает от некритического догматизма философских систем, претендующих на «истину в последней инстанции», в том числе, впрочем, и от кантовского догматического противопоставления «вещей в себе» явлениям, а конститутивного применения рассудка — регулятивному разума.

Кантово изложение регулятивного применения идей разума заключает в себе ту мысль, что мировоззренческое обобщение должно совершаться так, *как если бы* существовала простая субстанция души, *как если бы* существовал бесконечно постигаемый в его актуальной бесконечности мир, *как если бы* существовал бог (см. там же, 571—572). Особое внимание привлекает в этой

связи познание *мира*. Процитируем, что говорит о нем Кант: «...(в космологии) мы должны прослеживать условия и внутренних, и внешних явлений природы, проводя такое исследование, которое нигде не может быть закончено, *как если бы* они (явления. — *А. Б.*) были сами по себе бесконечными и не имели первого или высшего звена; хотя мы на этом основании не отвергаем за пределами всех явлений чисто умопостигаемые первые основания их, однако никогда не должны пользоваться ими для объяснения природы, так как вообще не знаем их» (26, *3*, 571—572) *.

Такое применение идеи мира во многом отвечает практике мировоззренческих обобщений научного знания. Эта практика основывается в своем диалектическом варианте на признании относительности человеческого знания, его экстенсивной и интенсивной ограниченности, за которой лежит, однако, зерно объективной истины. «Другими словами, — писал Энгельс, — суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих чрезвычайно несуверенно; познание, имеющее безусловное право на истину, — в ряде относительных заблуждений; ни то, ни другое не может быть осуществлено полностью иначе как при бесконечной продолжительности жизни человечества» (1, *20*, 87). Мысль о только регулятивном применении идеи мира — фиксация Кантом одной стороны этого противоречия, несуверенности мышления на каждой конкретной ступени его развития.

Что же касается идей «души» и «бога», то отчетливо показанная Кантом их логическая ошибочность уже достаточна для отказа от них, тем более что их мертвящая и мертвенная непротиворечивость разительно отличают их, причем в худшую сторону, от живой противоречивости антиномической трактовки мира кенигсбергским мудрецом.

Как мы видели, Кант утверждал: чтобы приписать понятию объективную значимость, т. е. реальную, а не логическую только возможность, нам требуется нечто большее, чем логическая непротиворечивость. «Однако это большее не обязательно искать в теоретических источниках знания, оно может находиться также в прак-

---

* Перевод уточнен по изданию: *I. Kant.* Kritik der reinen Vernunft. Aufl. 2. Riga, 1787 (см. 89, 700).

тических источниках знания...» (26, *3*, 93). Эта глубочайшая мысль Канта по существу вплотную подводит его к той решающей установке современного материализма, что объективная значимость человеческого знания коренится не в самом знании, но в его объективных практических основаниях. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» (1, *3*, 1) — вот классическое выражение сути этого материализма в «Тезисах о Фейербахе» Маркса. Но почему Кант не пришел к этому выводу?

Дело в том, что для Канта в соответствии с длительной традицией практическое означало нравственное и потому не выходило за сферу сознания. Но оно не может быть оправдано, как мы видели выше, без допущения выходящего за пределы сознания, «трансцендентного»: бога, бессмертия души и свободы воли. Теоретически их оправдать нельзя; поэтому их можно лишь допустить в целях практических, и только практических, в виде постулатов, гарантирующих возможность нравственного поведения. Это и значит «ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*» (26, *3*, 95). Веря в бога, бессмертие души и свободу воли, мы способны осуществлять нравственное поведение, «как если бы» бог действительно существовал. Но ведь это «как если бы» противостоит и догматической уверенности традиционной религии, и религиозному обоснованию этики *.

Материалистическое понимание практики и ее роли в процессе познания, в том числе и философского, позволяет нам оценить и ограниченность кантовских представлений о мировоззренческом синтезе научного знания. Она состоит в том, что, поскольку метафизика (филосо-

---

* Это «как если бы» (als ob) было использовано Г. Файхингером, кстати глубоким знатоком и известным комментатором «Критики чистого разума», для обоснования мысли, что фиктивное рассмотрение объектов, особенно трансцендентальных, есть «подлинный и последний смысл кантовской философии» (см. 103, XIV). Но Кант Файхингера, этот, по меткому замечанию Г. Шольца, «как-если-бы-Кант» (als-ob-Kant), никак не может быть идентифицирован с историческим Кантом, который серьезнейшим образом принимал научное знание как факт.

фия) служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знания, больше цензором, чем автором, Кант не разрабатывал способов мировоззренческого синтеза научных знаний. Тем не менее диалектическая постановка вопроса о необходимости знания, выходящего за пределы возможного опыта отдельных наук и их совокупности, знания, требуемого природой самого разума (а точнее, природой той культуры, завершением и итогом которой является философия), — такая постановка вопроса весьма плодотворна. Это знание, философское мировоззрение с его «последними вопросами», выступает как совокупный результат познавательной деятельности всего человечества.

Положительное диалектическое содержание «Критики чистого разума», представшее перед нами, уже достаточно очевидно. Сложнее обстоит дело с двумя другими «Критиками». Диалектическое содержание этики и эстетики Канта существенно деградирует благодаря строго проведенному там дуализму «мира природы» с его необходимостью и «мира свободы» по существу своему сверхъестественного. При рассмотрении «Критики чистого разума» мы часто могли отвлечься от противоположения мира «вещей в себе» миру «явлений» и рассматривать познание явлений, «как если бы» оно и было единственно значимым познавательным процессом. Применительно к этике и эстетике такое отвлечение практически невозможно: в этом случае перед нами предстал бы уже не исторический Кант, но нечто совершенно новое — можно сказать, не Кант, а Маркс *.

Конечно, можно проследить отдельные диалектические моменты в этике и особенно эстетике Канта. Как справедливо отмечает А. В. Гулыга в своем изящном эссе «Место эстетики в философской системе Канта», «Кант диалектичен... Выдвинув некое положение, Кант видит его границы, их условность, чувствует потребность перейти их. Рядом с положением вырастает контрположение, своеобразный антитезис, без которого тезис неполон, непонятен, ошибочен. Сам Кант не поднимается до синтеза, но проблема поставлена» (45, 278). Это «проблема по-

* Ценную попытку показать, как марксизм решает проблемы, поставленные Кантом, делает Э. Ю. Соловьев в работе «Знание, вера и нравственность» (41).

ставлена» — лапидарное выражение позитивного смысла диалектики Канта, нашедшей выражение в его этике и эстетике: для того чтобы этот смысл стал явным, необходимо решение, достичь которого невозможно в рамках основной гносеологической установки Канта.

Впрочем, здесь намечается один возможный подход. В «Критике способности суждения» Кант попытался раскрыть глубокое родство мира природы и мира свободы, мира человека. В способности суждения теоретическая способность соединяется с практической. «Однако, — пишет В. Ф. Асмус, — удерживая полярную противоположность мира природы и мира свободы, Кант не замечает, что их объединение и переход между ними посредством «способности суждения» оказывается переходом мнимым, воображаемым. Поэтому и «диалектика», задуманная Кантом в его системе, есть мнимая диалектика» (11, 434) — то, что мы выше назвали негативной диалектикой. Это так. Но ведь за противоположением мира природы миру свободы лежит также и противоборство природы (как явления) и действий свободы, т. е. свободных действий человека, также рассматриваемых как явления в чувственном мире (см. 26, 5, 196—197, и 11, 434—435). Нельзя ли и здесь осуществить то отвлечение, которое мы использовали в анализе положительного диалектического содержания «Критики чистого разума», и рассмотреть взаимоотношения необходимых и свободных человеческих действий так, «как если бы» они и были единственно и своеправно совершающимися событиями? Право на это отвлечение дает нам сам Кант, в социально-политических произведениях которого диалектика общественной жизни выступает прежде всего как соотношение свободы и необходимости.

4. ДИАЛЕКТИКА ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

По общему признанию исследователей, социальная проблематика разработана в трудах Канта с наименьшей обстоятельностью и законченностью, хотя она всегда привлекала его пристальное внимание. Не случайно вопрос «Что такое человек?» выступает заключительным и завершающим в Кантовом перечне основных философских проблем. Ответить же на него, и Кант это прекрасно понимал, невозможно без обращения к обществу, т. е. об-

щению людей, реальному процессу их жизни. Естественно, для мыслителя XVIII в. это прежде всего политическая жизнь, и ее диалектика находит отражение в социально-политических произведениях Канта.

Отправной пункт диалектического подхода Канта к проблемам общественной жизни — это проблема свободы и необходимости, классическая проблема философии XVII—XVIII вв. Каким образом необходимость исторических событий, к признанию которой влекла философию и историческую науку вся практика научного исследования того времени, основанная на жестком детерминизме, может быть соединена с субъективно ощущаемой, желаемой и требуемой человеком как субъектом исторического действия свободой? Теоретическое значение этого вопроса обусловлено его практической значимостью, «очевидной его связью со всей диалектикой развития буржуазного общества и особенно его связью с классовой борьбой, которую буржуазия вела на протяжении XVI—XVIII вв. за свою свободу против границ и рамок, поставленных ей структурой феодального общества» (10, 231). Но это означает вместе с тем, что теоретический вопрос о свободе и необходимости сразу же приобретает практическую форму: «свобода и принуждение».

Несколько различных тенденций в решении этого двуединого вопроса сочетается и переплетается в философской мысли XVIII в. Проще всего было, пожалуй, объявить свободу воображаемой, простым фантомом и свести ее к свободе от внешних препятствий на манер того, как свободно течет вода по руслу реки, если ей ничто не мешает. Человек лишь воображает, что он поступает свободно, и камень, если бы он мог думать, тоже воображал бы, что он свободно падает с высоты на землю, если ему ничто не мешает. Представление о свободе с этой точки зрения выступает выражением такого же незнания реальных причин поступка, как и представление о случайности.

Однако этот натуралистически-механистический взгляд обладал одним недостатком — он был фаталистичен, распространяя крайний детерминизм, превращавшийся даже в предетерминизм, на общество. В условиях непреодолимого общественного развития, постепенно ведущего к торжеству нового общественного строя, такая фаталистическая концепция не могла ослабить энергии и решительности нового общественного класса в его скры-

той или явной борьбе против старого режима. И тем не менее уже Спиноза осознал ту опасность фатализма, что он может неверно ориентировать человека, порождая у него иллюзию, что надо слепо подчиняться неизвестной необходимости, а в результате легко можно оказаться в плену у старого. Нужно понять эту необходимость — вот мысль Спинозы. Свобода состоит поэтому в познании необходимости. Однако, развертываясь в индивидуальной жизни и реализуясь в познании индивидуума, конфликт свободы и необходимости у Спинозы сглаживается в пользу необходимости, торжествующей над созерцательной и пассивной душой человека. Познавательный аффект (Amor Dei intellectualis) вытесняет все иные аффекты, порабощающие человека, — в этом суть спинозовской «свободы». И в таком случае исчезает собственно сама проблема — историческое действие человека, свобода этого действия, означавшая в конечном счете политическую свободу.

А между тем именно последняя проблематична. «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах», — провозглашает Руссо (40, 152). Свобода как общее и неотчуждаемое достояние человека отчуждается принуждением. Но тогда очевидно, что исключить эту ситуацию можно только с помощью права. Становится необходимым связать свободу не просто с необходимостью, но с правом, которое представляло бы уже не возведенную в закон волю монарха, т. е. по существу произвол, а суверенитет народа. Конечно, для нас уже не секрет, что знаменитая «общая воля» (volonté général) Руссо, противоположная воле отдельных лиц, поскольку она стремится к равенству, а воля отдельных лиц к преимуществам, скрывала волю и власть буржуазии — нового класса, приходившего к власти и навязывавшего обществу свою волю. Отсюда — из смутного осознания этого факта, из догадок о тех последствиях, которые может породить новый общественный строй, — вырастает Кантово понимание свободы и необходимости.

Но кроме известных построений Гоббса, Спинозы и Руссо на Канта оказывает воздействие еще и теоретическая традиция морального обоснования права, идущая от Пуфендорфа и развитая, дополненная и исправленная Лейбницем и Вольфом. Эта традиция видела в праве нравственный предмет, источник которого лежит не в фи-

зической, а в разумной природе человека. С этой точки зрения свобода человеческого действия не исключает того, что за ним необходимо следуют совершенно однозначные результаты, оцениваемые по их сообразности или несообразности с законом, который к ним прилагается. Но здесь несомненен логический круг: закон выступает основанием нравственности (справедливости), требуя в то же время нравственного основания (справедливости).

Критика внутренних противоречий нравственного обоснования права привела к тому непосредственно предшествующему возникновению кантовской философии права принципу, что мерилом свободного действия является отношение его к совершенству, т. е., по Вольфу, «согласию многообразного» (Übereinstimmung des Mannig faltigen): благим поступком (добро) является тот, что ведет к совершенству, гармонии человеческой жизни, а дурным — ведущий к несовершенству, дисгармонии. Совершенство — конечная цель человеческой жизни, и естественный закон обязывает человека стремиться к нему. Таково предписание разума, и лишь невежество и заблуждения мешают нам его выполнить. Разумный человек не нуждается в ином законе, кроме естественного, — посредством разума он сам служит себе законом (см. 55, 252—253).

Отсюда Вольф сделал тот вывод, что человек обязан действовать нравственно, т. е. согласуясь с природой человека как разумного существа, и должен иметь свободу делать все, что нравственно: «Следовательно, законная свобода человека простирается настолько, насколько требуется его обязанностями. Эта нравственная способность, или свобода действовать, называется правом» (там же, 277). Просветительские иллюзии Вольфа заставляют его допустить, что здесь-то и лежат ключи к счастью: естественный закон, разум и свобода.

В этой ситуации к исследованию проблемы свободы приступил Кант. Нам известно уже его теоретическое решение: необходимость составляет атрибут чувственного мира, или царства опыта (явлений), тогда как свобода — атрибут человека как «вещи в себе». Человек как часть природы, «мира явлений», столь же подчинен необходимой причинной зависимости, как и все в природе; его реальная историческая практика причинно определена,

т. е. необходима. Его моральный же опыт, условия возможности нравственной деятельности и морального достоинства личности определены свободой. Как пишет В. Ф. Асмус, «у Канта выходило, что, поскольку человек действительно свободен, он не может быть субъектом истории; напротив, поскольку человек есть субъект истории, он не может быть свободен» (10, 235). Так антиномия морального сознания превращается в антиномию сознания исторического.

Ведь в самом деле, перед нами ситуация, в которой участвуют свобода, необходимость, познание, мораль, право и счастье. Все попытки связать два конца этой цепи, свободу и счастье, оказались неудачными: свобода как необходимость (Гоббс), свобода как познание (Спиноза), свобода как нравственность (Вольф), свобода как право (Руссо) логически означали потерю свободы, растворение ее в природной необходимости или в произволе морального или политического суверена. И ни один из этих путей не гарантировал счастья, а как показывала жизнь, и не давал его. Кант хочет развязать этот сложнейший узел, исходя из анализа самой политической деятельности как деятельности правовой. В таком виде выступает перед ним историческая деятельность людей вообще.

Моральная деятельность человека, по Канту, свободна: он может дать закон себе самому актом практического разума. Кант следует здесь Вольфу, освобождая, однако, его «совершенство» от всякого эмпирического содержания, а фактически — от заимствованных из традиции, религиозных предписаний, ходячей морали принципов поведения, выражавших структуру и функции существующего общества, делавшего свои установки установками «разума». Человек, по Канту, сам знает, что он должен делать, и верит в осуществимость долга. Он, следовательно, уже свободен внутренне, т. е. морально. Юридический же закон должен определить сферу внешней свободы человека, имея отношение не к побуждениям, но к реальным действиям и их необходимым последствиям, так или иначе затрагивающим других людей. Юридически свобода, следовательно, заключается в легальном действии, т. е. я свободен действовать, пока и поскольку мое действие не нарушает свободы других людей.

Но в таком случае перед нами новый парадокс. Что это за «свобода» действовать легально, т. е. дозволенным законом образом? Не есть ли это Гоббсова «свобода» реки течь в своих берегах? Не уничтожается ли здесь, как у Гоббса, реальная свобода? Однако Кант прекрасно понимал, что первое условие человеческой свободы в политическом смысле — это именно свобода в рамках закона. «...Ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех (т. е. с их правом искать счастья)» (26, *4*, ч. 2, 79). А следовательно, диалектика политической свободы выступает у Канта прежде всего как свобода законного действия. Современному правовому сознанию она кажется самоочевидной. Но она была противопоказана моральному и правовому сознанию феодального общества, общим морально-правовым шаблоном которого выступает патерналистская модель общественных отношений (см. 42, 58—61). Неудивительно, что именно «отеческое правление» становится главным объектом кантовской критики: стремление уподобить подданных несовершеннолетним детям, находящимся под эгидой родителя и ждущим от него решения, каким образом они должны быть счастливы, есть «величайший деспотизм».

Кант считает условием и следствием политической свободы равенство членов общества перед законом, т. е. одинаковое для всех (кроме главы общества как творца или охранителя закона) подчинение этому принудительному закону. Равенство это исключает наследственные прерогативы, но вовсе не исключает, по Канту, «величайшего неравенства» в размерах имущества отдельных людей, включая физические и духовные преимущества, внешнее богатство или права на внешние объекты и т. д. Это сугубо буржуазное представление, направленное против наследственных прав феодалов, защищает собственность, приобретенную «благодаря своему таланту, прилежанию и удаче». Его смысл заключается в том, что условием свободы является также самостоятельность гражданина, т. е. наличие у него собственности: он при-

обретает средства к жизни «только путем *продажи* того, что́ *ему* принадлежит (was sein ist), а не путем разрешения пользоваться его силами» (26, *4*, ч. 2, 85). Лишь граждане (собственники) имеют право голоса. Лишь они или их представители большинством голосов принимают (а точнее, могут принимать, ибо реальное принятие, зафиксированное устным или письменным актом, вовсе не обязательно) первоначальный договор. Подобно «идеям разума», этот договор имеет регулятивный смысл: законодатель обязан издавать законы так, как если бы они исходили от объединенной воли целого народа; на каждого же гражданина следует смотреть так, как если бы он *дал* свое согласие в качестве представителя этой воли.

Кант не был бы диалектиком, если бы в основе этого «как если бы» не лежала в области права, как и в области познания и морали, антиномическая ситуация. Если применительно к исполнению закона Кант стоит на позиции свободы как исполнения закона, то применительно к изменению закона ситуация в корне меняется. Народ имеет право судить о совершенстве законов на основе принципа: «...*чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа*» (26, *4*, ч. 2, 96). И обратно, если уж верховным правителем нечто предписано, то народ не может изменить этого законодательного предписания, ибо повиновение законам обязательно. В полном соответствии с традицией своей негативной диалектики (хотя Кант нигде не говорит о «диалектике права» и его антиномиях) кенигсбергский мудрец «разводит» свободу и повиновение по разным департаментам общественной жизни: «Во всяком обществе необходимо *повиновение* механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и *дух свободы*, так как в делах, касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно, ибо иначе он впадет в противоречие с самим собой» (там же, 97). Итак, свобода есть достояние «духа», повиновение — принцип «дела».

И здесь перед нами полностью раскрывается социально-политический смысл этой «диалектики». Если человек свободен действовать в соответствии с законом, то по отношению к самому закону он свободен лишь разумно

судить, «во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом» (26, *6*, 29). Это, в частности, свобода ученого представлять свои соображения читающей публике, свобода печатного слова, как одно из важнейших требований развивающейся буржуазии. В 1784 г., говоря о свободе печати в своей статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», Кант увидел в ней смысл «века Фридриха», который определил суть «просвещения» словами: «Рассуждайте сколько угодно, только повинуйтесь» — и подкрепил этот принцип «хорошо дисциплинированной и многочисленной армией». Отсюда родился и новый парадокс: «Бóльшая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой *духа* народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности» (там же, 34—35). В 1893 г., вернувшись к этому вопросу, Кант видит в свободе печатного слова «единственный палладиум прав народа». Это не что иное, как «свобода в рамках глубокого уважения и любви к своему государственному устройству, поддерживаемая либеральным образом мыслей подданных, который оно внушает (и в этом те, кто пишет, сами ограничивают друг друга, чтобы не утратить своей свободы)» (26, *4*, ч. 2, 95).

Как будто и там и там — весьма робкий и законопослушный вывод: дайте свободу духу, а подчиняться телом мы будем. Но ведь, во-первых, требование (или даже рекомендация в направлении) свободы печати еще несколько десятилетий будет весьма актуальным для немецкой политической мысли. Во-вторых, Кант отнюдь не скрывает надежды на то, что свобода мысли постепенно сделает народ способным к свободе действий. Вместе с тем в 1784 г. он высказывает опасение, как бы преждевременное предоставление народу гражданских свобод не поставило бы под угрозу саму свободу мысли, «духа народа». В 1793 г. его опасения получают подтверждение, а точнее, «объективную видимость» подтверждения — революционный террор *. Поэтому-то позитивная програм-

---

* В работе Канта 1784 г. явно сквозит традиционное для либерально-буржуазной идеологии XVII—XVIII вв. недоверие к «народу». Специально отметим это совпадение опасений и «подтверждения» их

ма Канта остается столь ограниченной — это свобода «духа», полагающая пределы самой себе с тем, чтобы не утратить самое себя. Реальное осуществление гражданских свобод откладывается до тех пор, пока просвещение и моральный прогресс не подготовят «подданных» к пользованию этими свободами. А пока человек должен довольствоваться моральной автономией и юридической свободой легального действия.

Это является свидетельством, что и Кантова «диалектика права» оказывается не чем иным, как выражением «немецкой теории французской революции», предвосхищением в не созревшей еще для революции Германии реальных результатов этой революции и теоретической рефлексией относительно юридического выражения этих результатов (см. также 45, гл. V и VI). Однако диалектика права и политического действия предполагает некоторый общий фон, на котором она развертывается. В философии XVIII в. таким фоном стала проблема прогресса, понимаемого прежде всего как прогресс человеческого разума. Оптимизм буржуазной идеологии этого века, особенно во Франции, привел к убеждению в неограниченности и неизбежности прогресса. Вольтер и Монтескье дают ему опору в виде идеи единства всемирной истории; Тюрго и Кондорсе формулируют определение прогресса как бесконечного совершенствования; Гердер, объединяя их в своих «Идеях философии истории человечества» (1784—1791), вплотную подводит к идее историзма в понимании общества, к представлению о нем как связном и закономерном процессе. Не мог остаться в стороне от этого движения и Кант. Спекулятивный характер гердеровских «Идей», рецензию на первый том которых он опубликовал в 1785 г., частично отвратил его от идеи историзма. Однако проблема прогресса давно вызывала у Канта устойчивый интерес.

Вначале она ставится как проблема цели всемирно-исторического процесса. Из несомненного наличия строгих статистических законов истории, подобных климати-

---

событиями французской революции. На наш взгляд, несколько односторонне подчеркивается новаторство установок Канта, рожденное опытом 1789—1793 гг., в одной из наиболее интересных работ о социально-политической концепции Канта, статье Э. Ю. Соловьева «Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права» (см. 45, 207—209; 222—230).

ческим законам, складывающимся из изменчивых колебаний погоды, Кант делает в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) вывод о том, что когда отдельные люди, «каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались» (26, *6*, 7—8). Предположение об этой цели возникает из того наблюдения, что люди действуют в обществе не как животные, не инстинктивно, но и не как разумные граждане мира, т. е. не по согласованному плану. Целесообразность общественного процесса оказывается с этой точки зрения своеобразным синтезом необходимости и свободы, случайности и необходимости. Именно идея — причем в кантовском смысле регулятивной идеи-цели — должна дать ответ на вопрос, как совместить свободную сознательную деятельность отдельного человека с общей закономерностью, предполагаемой в истории. Так здесь завязывается узел диалектических соотношений свободы, необходимости и случайности.

Решение Канта, несомненно, идеалистично, а постулат «цели», введенный им, столь же спекулятивен и произволен, как и гегелевская «сущая конечная цель духа», реализуемая «хитростью разума», заставляющего действовать для себя страсти и интересы индивидов. Кант только не персонализирует ее в образе «идеи», которая «уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (15, *8*, 32). Но исходный пункт как кантовского, так и гегелевского представления один — это реальная диалектика необходимости и случайности, случайности и свободы, сводящаяся к тому, что видимая целесообразность органического мира и социальных явлений покоится на накоплении, отборе и суммировании случайных (а в общественном развитии и свободных, т. е. определяемых волей и желаниями людей) событий, равнодействующая которых и составляет необходимость в этом море случайных и свободных поступков (см. 1, *39*, 175—176). Отметим к тому же, что Кантово представление об обществе во многом реалистичнее, чем приведенная мысль Гегеля.

Создается впечатление, что автора «Идеи всеобщей

истории...» меньше всего интересует сама эта «цель» общественного процесса. Кант хочет раскрыть тот механизм развития, действие которого в обществе он наблюдает. И таким механизмом оказывается антагонизм, из которого и рождается законосообразный порядок. «Из расходящегося — прекрасная гармония», — невольно напрашиваются здесь слова Гераклита.

В понятии «антагонизм», под которым Кант понимает «недоброжелательную общительность» людей, удивительно метко передается глубокий смысл антагонистических общественных отношений. Правда, философ не идет дальше антропологического, «природного» понимания сущности этого антагонизма. В общении с подобными, говорит Кант, человек больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует в себе развитие природных задатков. Но если он сообразовывает свои поступки только со своим разумением, он ожидает отовсюду сопротивления и сам оказывает его. «Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*» (26, *6*, 11). Без этой необщительности, без взаимного сопротивления, без конфликтов и антагонизмов люди не были бы людьми, ибо все природные задатки людей оказались бы нераскрытыми.

Перед нами необычайно яркая параллель. В 1763 г. Кант писал: «...в этом столкновении противоположных реальных оснований как раз и состоит совершенство мира вообще, равно как и закономерный ход материальной части его совершенно очевидно поддерживается только борьбой [этих] сил» (26, *2*, 116). Двадцать один год спустя он приложил тот же принцип к обществу. *«Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей,* — пишет Кант, — *это* ***антагонизм*** *их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка»* (26, *6*, 11). Так установка ранних произведений оказалась перенесенной на историю человечества, приобретя качественно новый и все же до чрезвычайности схожий с прежним облик. Логическое развитие этих мыслей было бы крайне интересно, однако Кант не пошел здесь слиш-

ком уже далеко. Нарисованная им картина подразумевает «устройство, созданное мудрым творцом», и завершается теодицеей: мудрым усмотрением творца природа заставляет человека преодолевать сопротивление, трудности и бедствия — напряжением всех своих сил он пробуждает, совершенствует и развивает свои способности.

Идея антагонизма выступает важнейшим методологическим принципом, с помощью которого Кант объясняет социальные явления. Так, высший итог этого антагонизма — достижение всеобщего правового гражданского общества, в котором «членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве» (26, *6*, 13). С той же точки зрения исследуется идеал вечного мира: гарантия последнего дается природой, целесообразность которой состоит «в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли» (там же, 279). Так, природа с помощью языка и религии разделяет народы, склонные с помощью войн завладеть всем миром и тем обеспечить вечный мир, и она же соединяет «через взаимный корыстолюбивый интерес те народы, которых понятие права всемирного гражданства не оградило бы от насилия и войны» (там же, 287).

Короче говоря, концепция исторического развития человечества, изложенная в «Идее всеобщей истории» и примененная в целом ряде других социально-политических произведений Канта, определяется в ее диалектическом содержании идеей закономерного исторического процесса, источником и побудительной силой которого является антагонизм, внутреннее противоречие «недоброжелательной общительности». Однако это плодотворное зерно истины неотделимо у Канта от идеалистической и телеологической (а иногда и прямо теологической) шелухи, от наследия его «критицизма», побуждающего философа переносить достижение высшей цели человечества — попросту состояния гражданской свободы, правового порядка и вечного мира — в бесконечно удаленное будущее. Результатом этого воззрения стало специфическое выражение в философии истории Канта антиномич-

ности и даже трагичности исторического прогресса вообще и бесконечного прогресса в особенности.

Идея прогресса была введена в философию истории А. Тюрго, который в своей речи «Последовательные успехи человеческого разума» утверждал: «Человеческий род... представляется взорам философа в виде бесконечного целого, которое само, как всякий индивидуум, имеет свое состояние младенчества и свой прогресс» (43, 51), обусловленный успехами просвещения. Но на этом дело не кончается. Успехи просвещения, возражает ему Руссо, *вовсе не означают успехов нравственных; более того,* они сопровождаются нравственным регрессом. В рамках этой антиномии и развертывается Кантово учение об историческом прогрессе. В статье «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786) он представляет изложенное в Библии понимание истории человечества как переход от состояния грубости чисто животного творения в состояние человечности, т. е. от природы к свободе. Как понять этот переход с точки зрения «совершенствования», т. е. «прогресса»? Был ли это переход к лучшему или к худшему? Так ставить вопрос просто нельзя: до него не было ни поведения, ни запрета, ни добра, ни зла. Не было, следовательно, и преступления. И первый же шаг к новому состоянию был грехопадением, порождающим бесконечное число зол как наказаний за это грехопадение. «История природы начинается, следовательно, с добра, ибо она есть дело бога; история свободы — со зла, ибо она есть дело человека. Для человека, который, употребляя свою свободу, смотрит только на себя, это изменение означало потерю; для природы, которая в человеке направляет свою цель на род, оно было приобретением» (88, *8*, 115).

Таким образом, Кант надеется преодолеть трудности, вставшие перед Руссо, который в трактатах о влиянии наук на нравы и о происхождении неравенства говорит о противоречии между культурой и природой человека, а в «Эмиле» и «Общественном договоре» пытается найти способ совмещения культуры с нравственным прогрессом в возвращении к природе. Для Канта логика этого совмещения — не «назад к природе», а «вперед к гуманности», хотя это движение и подразумевает страдания и зло. Поскольку же движение это бесконечно, оно подразумевает и бесконечное зло.

Трагическая сторона общественного прогресса усматривается отчетливо в небольшой статье Канта «Конец всех вещей» (1794). Разбирая в ней в духе своей «негативной диалектики» соотношение времени и вечности, философ находит, что сама идея бесконечного прогресса весьма неутешительна. Предположив постоянный прогресс и приближение в ходе его к высшему благу, мы вынуждены допустить также, что нам не суждено испытать чувства удовлетворения. Ведь «состояние, в котором человек находится в данный момент, всегда остается злом по сравнению с тем лучшим, вступить в которое он готов, и представление о бесконечном прогрессе к конечной цели есть вместе с тем перспектива бесконечного ряда зол...» (88, *8*, 335). Поэтому высшее благо по существу есть ничто, и пытливый человек, пробующий идти по этому пути, впадает в мистику, что означает, однако, конец всякой мысли.

Диалектика социального прогресса рассматривается Кантом количественно, как бесконечный процесс. Он обнаруживает внутреннее противоречие прогресса как движения к бесконечно удаленной цели и не может его разрешить. Но этим дело не кончается. В «Споре факультетов» (1798) Кант ставит вопрос: «находится ли род человеческий в постоянном продвижении к лучшему?» (ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei) — и отвечает: *как факт* это — продвижение к лучшему, прогресс налицо. Обосновывая свой положительный ответ, Кант анализирует важнейшее историческое событие эпохи. Имеется в виду «революция духовно одаренного народа, которую мы в наши дни видим происходящей перед нами». Обречена ли она на крушение или на успех, люди встречают ее с чувством, «близко граничащим с энтузиазмом», основанным на «моральном предрасположении человеческого рода», на идее права, столь отличной от «понятия чести старого воинственного дворянства». Поэтому революция, происходящая на наших глазах, — феномен «эволюции естественноправовой конституции», а потому явление устойчивое, не допускающее возврата к старому. «Ибо такой феномен человеческой истории больше не забывается, поскольку он открыл в человеческой природе предрасположение и способность к лучшему... Но даже если намеченная этим событием (Begebenheit) цель сейчас не будет достигну-

та... само это событие слишком велико, слишком переплетено с интересами человечества... чтобы не побудить к повторению новых попыток такого рода» (см. 88, *7*, 85—86).

Однако это — прогресс, точнее, предрасположение и способность к нему человеческого рода, а в какой-то мере и индивидов * как факт. Канта же интересует вопрос о «правовых основаниях» (Quid juris?) исторической науки: как возможна история a priori? Развернутого ответа на этот вопрос мы у него не находим, но воспроизвести его не составит труда, раз уж нам известна кантовская логика решения подобных проблем. Прогресс к бесконечно удаленной цели, к благу как «вещи в себе», есть перспектива бесконечного ряда зол — так выражена была антиномия исторического процесса. «В прогрессе человеческого рода культура таланта, искусности, вкуса (с их последствием — роскошью) естественно опережает развитие моральности. И это состояние — самое тяжелое и опасное для нравственности, так же как и для физического блага, поскольку потребности возрастают быстрее, чем средства их удовлетворения», — пишет Кант (88, *8*, 332). И лишь «героическая вера в добродетель», опирающаяся на прогресс морали в наше время, вера в «homo Noumenon», составляет условие истории: «Правило практического употребления разума, согласно этой идее, говорит не более как: мы должны принимать наши максимы таким образом, как если бы при всех идущих в бесконечное переменах от хорошего к лучшему наше моральное состояние, согласно такому убеждению (homo Noumenon, «жизнь которого проходит в небесах»), не было подчинено никакому временно́му изменению» (там же, 334).

Если сам Кант увидел трагизм такого взгляда, то Гегель, переведя его рассуждение в термины долженствования и долга, показал, что оно к тому же бесплодно и просто скучно. Долг побуждает нас стремиться ко все новым и новым свершениям по принципу: «Ты должен, следовательно, ты можешь»; в предположении бесконечного прогресса к недостижимой цели это означает: «Ты не

---

* Вопрос о прогрессе индивида у Канта сколько-нибудь обстоятельно не решен. О различных тенденциях в его решении см. 101, 271—276.

можешь именно потому, что ты должен». Противоречие оказывается не разрешенным, а лишь отодвинутым в будущее. Оно «не находит своего разрешения в бесконечном прогрессе, а, наоборот, изображается и утверждается как неразрешенное и неразрешимое» (15, *5*, 260, см. там же, 131—132).

За картиной, нарисованной Кантом, в сущности скрывается диалектика индивида и рода, личности и общества. Если исторический прогресс представляет собой бесконечное движение (или даже просто стремление) к бесконечно удаленной цели, а тем более — перспективу бесконечного ряда зол, то человек выглядит слабым и бессильным существом, собственные действия которого есть источник творимого и претерпеваемого им зла. Лишь как член Целого (рода) открывает он изумительную «мудрость и целесообразность» установленного миропорядка. Здесь возможны два пути. Один — путь «Философии истории» и «Философии права» Гегеля, согласно которому индивидуальность приносится в жертву «всеобщему» и лишь в моральности и религиозности обнаруживается «безусловно независимое, само по себе вечное» и бесконечно ценное в индивиде. По этому пути пошел бы, вероятно, и сам Кант. Во всяком случае, в «Споре факультетов» он решил вопрос о реальном деятеле прогресса так: прогресс вершится «не (естественным) ходом вещей снизу вверх, но сверху вниз», т. е. «согласно обдуманному плану высшей государственной власти» (см. 88, *7*, 92, 93).

Другой путь — трагизм бессильного и беспомощного индивида: результаты его деятельности, осуществляемой так, как если бы им руководил высший долг, обречены быть бесконечным рядом зол. На этот путь Кант лишь указал — в XX в. по нему пойдет «трагическая диалектика» с ее пафосом неразрешимых противоречий человеческого бытия *.

---

* Одним из первых сформулировал мысль о «трагизме» мировоззрения Канта Э. фон Гартман: «Неверно, что основателем философского пессимизма является Шопенгауэр; эта честь или это бесчестие, как многие считают, скорее подобает старейшине новейшей немецкой философии Иммануилу Канту, и как раз у Канта философский пессимизм представляется в своей чистоте» (78, XIV). С гораздо бо́льшим основанием обращается к Канту автор современной «трагической диалектики» неогегельянского склада А. Либерт, связывающий ее с кантовской антиномней бытия и долженствования (см. 94, 331. Подробнее о «трагической диалектике» см. 25, 455—474).

* * *

Так развертывается диалектическая перспектива, намечаемая Кантом в самом начале исторического развития немецкой классической философии. Как зародыш и первый этап, она далеко еще не развита и несовершенна, а собственно теорией выступает лишь негативное ее понимание. Во всех остальных фрагментах учения Канта она не только вплетена еще в процесс или результаты исследования, но зачастую формальна; раскрытие внутренних противоречий не завершается, как правило, диалектическим синтезом, представляющим собой реальное движение вперед; роковой дуализм вещей в себе и явлений, природы и свободы, сущего и должного во многом обесценивает полученные результаты. Диалектика Канта — запрос, глубокая, хотя и не осознаваемая самим мыслителем постановка задачи, решить которую удалось нескоро. Но это «отправная точка всего дальнейшего движения вперед» (Ф. Энгельс), продолженного еще при жизни Канта И. Г. Фихте.

Глава вторая

И. Г. ФИХТЕ

Характерной особенностью диалектики немецкого идеализма, отличающей ее от античной, является глубокая внутренняя связь с учением об активности познающего субъекта. Одна из общих для немецкого идеализма предпосылок — убеждение, что деятельное отношение к предмету служит базой для созерцательного отношения к нему. Тезис Канта, что «мы a priori познаем о вещах лишь то, что́ вложено в них нами самими» (26, *3*, 88), получает развитие у Фихте. Если у Канта сферы практического и теоретического разума относительно самостоятельны, хотя связь между ними и существует, то у Фихте имеется стремление развить все содержание учения из единого исходного принципа. Именно практический разум, сфера свободы, является у Фихте тем началом, из которого он выводит все многообразие определений природы и теоретического разума.

Различие между кантовским и фихтевским методами мышления определяет их подход к диалектике. В «Критике чистого разума» Кант отправляется от существования науки как факта и, анализируя его, разлагая на составляющие, приходит к двум последним неразложимым элементам: эмпирическому многообразию как материалу и априорным структурам как форме. Правда, решение вопроса о внутренней связи материала и формы он намечает в учении о трансцендентальной схеме воображения.

Хотя диалектику в своей философии Фихте считает в значительной мере продолжением диалектических размышлений Канта, его не удовлетворил результат кантовской критики. Фихте стремится вывести оба момента — и материал знания, и его форму — из некоторого единого первоначала. Устранение дуализма в сфере теоретической представляется Фихте настоятельной задачей философии. В качестве обоснования этого дуализма выступает у Канта учение о «вещи в себе». Не случайно именно его Фихте и подвергает критике.

В отличие от Канта он начинает не с факта (науки, с одной стороны, нравственного действия — с другой), а с принципа, из которого должны быть выведены все возможные факты. Методом, с помощью которого Фихте производит выведение, является диалектика. Это и понятно: ведь диалектическое мышление в понимании немецкого идеализма — мышление, развивающееся изнутри, определяющее себя через внутренние противоречия, а не внешние случайные моменты. Поэтому фихтевская диалектика приобретает характер универсального метода, с помощью которого только и может быть решена задача построения системы. Если Кант рассматривал диалектику как «логику видимости», то Фихте видел в ней единственно истинную логику, адекватную сознанию — тому предмету, который должна исследовать трансцендентальная философия. Правда, как указывалось, Кант не мог обойтись без фактического применения диалектики в учении о трансцендентальном синтезе, который и представляет собой единство противоположностей. Именно проблема синтеза разрабатывается дальше в наукоучении Фихте. Диалектическое развитие всех определений сознания и его предмета становится одной из центральных задач наукоучения.

1. ДИАЛЕКТИКА СИСТЕМЫ И ЕЕ ИСХОДНОГО ПРИНЦИПА. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И СОЗЕРЦАНИЕ

Свое учение Фихте рассматривал не как преодоление, а как прямое развитие кантовской философии, и прежде всего как разрешение возникших у Канта затруднений. Фихте был убежден в справедливости кантовского требования научности применительно к философии и считал, что только трансцендентальная философия, как она задумана Кантом, может стать наукой в строгом смысле слова. Но что же такое наука, согласно Фихте? Важной характеристикой науки является ее систематическая форма: «Все положения в ней связываются в одном-единственном основоположении и в нем объединяются в одно целое...» (50, 11).

«Истина есть система», — скажет впоследствии Гегель, выразив тем самым один из принципов диалектики. В этом Фихте был прямым предшественником Гегеля;

его волновала проблема соотношения системы и ее исходного принципа, ее «клеточки». По Фихте, системный характер — необходимое, но недостаточное определение истинного знания. Если все положения науки связаны с основным положением, т. е. систематическая связь налицо, но само это основное положение не обладает достоверностью независимо от системы, то и все целое не наука. Это значит, что истинность всей системы покоится на истинности исходного основоположения. Сама по себе система не является основанием достоверности каждого из ее моментов: системность, как таковая, еще не признак истинности знания *. В этом Фихте продолжает традицию рационализма XVII в.

Рассматривая вопрос о возможности знания как единой системы, Фихте обнаруживает, что имеет дело с некоторым кругом, который неизбежно возникает, если принять непосредственно достоверным первое основоположение. В самом деле, утверждение, что система человеческого знания должна быть единой, уже заключено в первом основоположении, и, как только принимается абсолютная значимость того, что выводится из основоположения, принимается оно само. Фихте писал об этом: «...здесь есть круг, из которого никогда не может выйти человеческий дух, и будет совершенно правильным определенно признать этот круг, чтобы не впасть в затруднение когда-нибудь вследствие неожиданного его открытия. Он заключается в следующем: если положение *X* есть первое высшее и абсолютное основоположение человеческого знания, то в человеческом знании есть одна единая система; ибо последнее вытекает из положения *X*, так как в человеческом знании должна быть одна единая система, то положение *X*, которое... обосновывает систему, есть основоположение человеческого знания вообще... Нет причины выходить из этого круга. Требовать, чтобы он был уничтожен, значит требовать чтобы человеческое знание было бы совершенно безосновно...» (50, 34).

---

* «Фихтевская философия, — писал впоследствии Гегель, — обладает великим преимуществом: она установила, что философия должна быть наукой, исходящей из одного высшего основоположения, из которого необходимо выводятся все определения. Важное значение имеет это единство принципа и попытка научно последовательно развить из него все содержание сознания, или, как это тогда выражали, конструировать весь мир» (15, *11*, 463).

Следовательно, круг, согласно Фихте, не только не есть признак заблуждения — порочный круг логики, а, напротив, является способом удостоверения истинности системы. Устанавливая таким образом принцип циклической структуры знания, в силу которой конец системы есть в то же время ее начало, Фихте подчеркивает исключительный характер первого основоположения. Оно должно не черпать свою достоверность из самой системы, а быть непосредственно достоверным независимо от нее. В этом пункте фихтевская диалектика была подвергнута критике Гегелем, воспринявшим от Фихте идею «круга», но указывавшим, что достоверность первого основоположения Фихте носит не логический, а психологический характер.

В чем же состоит первое основоположение наукоучения? Непосредственно достоверное основоположение лежит в фундаменте самого сознания и без него сознание не может существовать. «Начало» науки есть, следовательно, «начало» самого сознания, а потому его не надо искать среди эмпирических определений сознания. Фихте остается верным принципам трансцендентального идеализма Канта: из анализа сознания он стремится понять структуру как знания, так и познаваемого предмета.

Итак, предстоит найти в сознании нечто, без чего вообще нет сознания, т. е. определить, что же такое сознание. Фихте считает, что сущность — это самосознание. Непосредственно достоверное первое основоположение наукоучения — самовыражение самосознания: «*Я* есмь», «*Я* есмь *Я*». В этом основоположении уже задается сознание как таковое.

Акт самосознания есть действие и одновременно продукт этого действия. В эмпирической сфере действие и продукт всегда различаются, что, собственно, и является признаком эмпирического. Самосознание же, по Фихте, есть нечто такое, в чем действие и его продукт суть одно и то же. Поэтому Фихте называет акт самосознания Tathandlung, т. е. дело-действие. В акте самосознания субъект (рождающее, действующее, активное) и объект (рождаемое, страдательное, пассивное) полностью совпадают. «Всякое возможное сознание, — пишет Фихте, — как объективное некоторого субъекта, предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть безусловно одно и то же, иначе сознание

абсолютно непостижимо. Беспрерывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве... Это непосредственное сознание есть только что описанное созерцание *Я*; в нем *Я* полагает необходимо самого себя, и поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино» (50, 516). Здесь Фихте формулирует исходный принцип субъективного идеализма.

Главная мысль Фихте: в акте самосознания *Я* полагает само себя. Это «полагает» является водоразделом между Фихте и рационализмом XVII в. — Декартом и Спинозой.

«Начало» Фихте, его исходное положение, отличается не только от исходного принципа докантовского рационализма, но и от исходного принципа Канта. Трансцендентальная философия последнего исходит из существования научного знания как некоторого факта и ставит вопрос о том, как возможен этот факт: какие условия должны быть выполнены, чтобы были возможны математика и чистое естествознание. Анализируя структуру трансцендентальной субъективности, Кант постоянно имеет в виду тот результат, который эта структура делает осуществимым, т. е. то, условием чего она является. Поэтому ему чужда мысль о выведении системы из единого исходного принципа. В отличие от Канта Фихте стремится осуществить такое выведение.

Итак, первое основоположение есть начало сознания, условие его возможности. Очевидность, которой это основоположение обладает, особого рода. Она коренится не в природе, а в свободе, которая, по Фихте, есть форма бытия мыслящего существа. «Я есмь» — не суждение в обычном смысле слова. Акт, которым полагается это утверждение, есть акт свободы*, а потому наука, начинающая с него, не должна и не может его доказать. Вступить на почву наукоучения — не значит принять это положение как уже кем-то данное или согласиться с ним в

---

* В этом отличие исходного основоположения Фихте от картезианского cogito. Как отмечает Т. И. Ойзерман, «Фихте, отбросив кантовский дуализм, вернулся к cogito, которое он, однако, рассматривал не просто как аксиому, а как действие (Tathandlung), посредством которого *Я* полагает самое себя и объект своей деятельности — *не-Я*» (36, 66).

силу логических аргументов и, значит, самому *произвести* его, породив его из собственного духа, а вместе с тем породив и свой дух как таковой, родиться в духе. Осознай свое *Я*, создай его актом этого осознания — таково требование философского обращения. Как и в случае религиозного обращения, здесь апеллируют к свободе, к воле, а не к интеллекту. Без такого обращения, согласно Фихте, невозможно встать на почву философии.

Такова непосредственная достоверность фихтевского первого основоположения: самотождественность *Я* отнюдь не есть нечто данное, присущее ему от природы; напротив, эта самотождественность, или, что то же самое, свобода, есть продукт его собственного действия.

Однако оно должно содержать в себе некоторый «зародыш противоречия» — в противном случае диалектического выведения из него всей системы знания не получится. Какое же противоречие, согласно Фихте, содержится в положении «*Я* есмь *Я*»? В работе «О назначении ученого» Фихте пишет: «...вся философия... все человеческое мышление и учение... не имеет в виду никакой другой цели, как только ответ на поставленные вопросы и в особенности на последний, высший: каково назначение человека вообще и какими средствами он может вернее всего его достигнуть... вопрос, на который я хочу дать ответ в моих публичных лекциях, каково назначение ученого или — что то же самое... назначение высшего, самого истинного человека, есть *последняя* задача для всякого философского исследования, подобно тому как *первой* его задачей является вопрос, каково назначение человека вообще...» (51, 58—59). Философия, стало быть, должна, по Фихте, ответить на главный вопрос: в чем состоит цель человеческой жизни, в том числе и жизни «высшего, самого истинного человека» — ученого, т. е. человека, рассматриваемого как разумное существо.

Здесь — принцип кантовской этики, согласно которому человек как существо разумное есть сам по себе цель и не может рассматриваться только как средство для чего-то (или кого-то) другого. Как существо чувственное, он не может рассматриваться как цель; напротив, относиться к себе и другим разумным существам как к цели — значит подчинить свои чувственные склонности разуму. Свобода есть не что иное, как принцип тождества с самим собой и определения себя самим собой; эмпири-

ческое же начало, природа есть то, что определяется не самим собой, а другим.

Итак, цель и назначение человека — он сам, но не как эмпирический, конечный, а как разумный, бесконечный, как определяющий сам себя, а не определяемый внешними вещами, как свободный, а не природный. Назначение человека — это и есть его определение, о котором Фихте пишет: «Последнее определение всех конечных разумных существ есть поэтому абсолютное единство, постоянное тождество, полное согласие с самим собой» (51, 63). Но поскольку человек в то же время есть существо чувственное, то достигнуть этого определения его бесконечная задача, к осуществлению которой он всегда должен стремиться. Здесь налицо противоречие, которое лежит в основе всего наукоучения Фихте.

Человек по своей сущности, по своему определению есть существо свободное; но это определение составляет в то же время цель его стремлений, он должен еще только осуществить то, что он есть, или, как выражает эту мысль Фихте, «он должен быть тем, что он есть».

Значит, первое основоположение философии Фихте — принцип «*Я* есмь *Я*», тождество *Я* самому себе, является вечно недостижимой целью стремлений человеческого рода, осуществление которой есть бесконечный процесс! Выходит, что это абсолютное первое основоположение, на непосредственной достоверности которого должна покоиться вся наука, — это не то, что *есть*, а то, что *должно быть*. С одной стороны, это цель, с другой — исходная аксиома. Значит, требование Фихте к начинающему философу: «Мысли самого себя», т. е. «будь самим собой», «будь тождественным себе», а стало быть «свободным» — это призыв «здесь и теперь» осуществить то, что является целью бесконечного движения человечества и что, строго говоря, не может быть осуществлено — иначе цель истории была бы достигнута и все движение истории прекратилось бы.

По Фихте, это противоречие и должно быть конструктивным принципом его системы: преодоление его должно служить стимулом развертывания все новых и новых определений сознания — стимулом диалектического развития. Завершение системы, соединение ее исходного пункта с конечным есть единственное средство разрешения этого кардинального противоречия. Однако в дей-

ствительности отмеченное противоречие оказалось непреодолимым в рамках субъективно-идеалистической системы Фихте: оно взрывало рамки самой системы и побуждало Фихте все время перерабатывать свое учение.

Принцип «*Я*=*Я*» потому и есть требование, призыв, что это тождество не дано нам, а задано. В то же время — такова диалектика мысли Фихте — это тождество дано нам в непосредственном акте самосознания, самосозерцания. Однако Фихте сам утверждает, что в момент обретения этого тождества человек стал бы равным богу. Если же в исходном акте самосознания конечный субъект становится субъектом бесконечным, то зачем ему вечно стремиться к самотождественности, когда она уже обретена им в самом начале?

Вот в чем состоит первое и основное противоречие, заложенное в исходном основоположении: «*Я* равно *Я*» и в то же время «*Я* не равно *Я*». Это различие «в себе» и «для себя», потенции и акта. Из этого исходного противоречия диалектически развертываются все определения — и сознания, и его предмета. А это развертывание составляет основное содержание диалектического метода Фихте.

В акте самомышления, благодаря которому *Я* впервые возникает для себя, соединены в одно целое действие и созерцание этого действия. Действие в самом его существе не может быть, по Фихте, постигнуто через понятия, опосредствовано: оно дано непосредственно, т. е. в созерцании. В акте самосознания я непосредственно созерцаю свое действие, обращенное на меня же; такого рода непосредственное созерцание действования Фихте называет интеллектуальной интуицией. «*Что такое* действование, — говорит он, — это можно только созерцать, а не разъяснять из понятий и не сообщать через понятия; но заключающееся в этом созерцании становится понятным лишь по противоположности чистому *бытию*. Действование — не бытие, и бытие не действование; другого определения через одни только понятия не может быть: за подлинной сущностью нужно обратиться к созерцанию» (50, 461).

Критическая философия Канта не допускала интеллектуальной интуиции. Созерцание, по его мнению, может быть только чувственным. Непосредственно созер-

цать умственным оком умопостигаемые сущности, абсолютное бытие, по Канту, было бы возможно только для божественного интеллекта, который в акте такого созерцания одновременно и творил бы эти самые сущности. Человеческому интеллекту, активность которого определяет лишь форму, а не содержание постигаемого, такая способность не присуща *. Фихте с ним не согласен. В акте самосознания, заявляет он, созерцая, я порождаю созерцаемое; стало быть, этот акт с полным правом можно назвать интеллектуальной интуицией. В наукоучении нет речи о созерцании сверхчувственного бытия, сверхчувственной данности — речь идет об интеллектуальном созерцании со стороны *Я* своей собственной деятельности. Значит, умозаключает Фихте, наукоучение не нарушает кантовского запрета. «Та интеллектуальная интуиция, о которой ведет речь наукоучение, — пишет он, — относится вовсе не к бытию, а к действованию, и у Канта она совсем не обозначена (пожалуй, разве только в выражении *чистая апперцепция*)» (50, 461).

Здесь выражен один из важнейших моментов фихтеанской диалектики. В самом деле, в рационализме XVII в. понятия деятельности и созерцания противопоставлялись как отличные друг от друга; Фихте предлагает рассматривать их как внутренне связанные, в определенном смысле даже тождественные. Созерцание собственной деятельности — это, по Фихте, есть самая высшая, исходная форма созерцания: нет иного пути к постижению деятельности теоретического *Я*, кроме как через созерцание этой деятельности в ее продукте.

Необходимо, однако, сказать, что впервые путь к пониманию диалектики деятельности и созерцания проложил не кто иной, как Кант. Ведь именно он определил интеллектуальное созерцание как созерцание интеллек-

---

* Интеллектуальную интуицию как созерцание сверхчувственного бытия принимали рационалисты до Канта — Декарт, Спиноза, Лейбниц. Они считали, что человек способен созерцать бытие посредством интеллекта, т. е. способен непосредственно постигать бесконечное. Что же касается Канта, то он переосмысляет природу интеллектуального созерцания, полагая, что оно мыслимо только как созерцание собственной деятельности, как самосозерцание творца мира. Человек — не творец мира; созерцая себя, он может созерцать продукт своей деятельности — нечто лишь конечное, т. е. его созерцание чувственно.

том собственной деятельности. И человеку в ней отказано именно потому, что посредством своей деятельности человеческий интеллект не в состоянии произвести само бытие. Наделяя человеческий интеллект способностью к интуиции, Фихте в сущности снимает различие между ним и божественным интеллектом. То, что Кант считал прерогативой божественного интеллекта (порождение бытия в акте его созерцания), становится у Фихте атрибутом *Я*. Именно поэтому он считает возможным вывести из первопринципа «*Я* есмь *Я*» не только форму, но и содержание сущего. Тем самым Фихте обнаруживает субъективно-идеалистический характер своего исходного принципа.

При этом, естественно, он должен отвергнуть постулат критической философии, согласно которому наше знание возникает из двух основных источников — чувственности и рассудка. Допустив аффицирование души «вещью в себе», он должен допускать и отличное от нашей субъективности бытие («вещь в себе»), которое каким-то неизвестным нам образом воздействует на душу, производя в ней впечатления. Фихте выступает против допущения «вещи в себе», считая, что это понятие несовместимо с исходными принципами кантовской философии* и что, вводя его, Кант вступает в противоречие с самим собой, незаконно применяя категорию причинности за пределами опыта.

Допущение интеллектуального созерцания тождественно, следовательно, устранению «вещи в себе». Нет ничего вне *Я*, что служило бы определением его деятельности: эта деятельность всецело определяется самой собою — таков принцип наукоучения. Пассивное состояние *Я*, то, что Кант называл восприимчивостью к впечатлениям или аффицируемостью души, тоже должно быть понято исходя из самого *Я*. Задачу выведения всех состояний сознания из первоначального основоположения «*Я* есмь *Я*» Фихте осуществлял с помощью диалектического метода. К диалектике этого выведения мы теперь и переходим.

---

* Как известно, Кант не согласился с этим утверждением Фихте.

2. ВЗАИМООГРАНИЧЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ КАК МЕТОД ИХ ОПОСРЕДСТВОВАНИЯ

Первое абсолютно-безусловное основоположение системы наукоучения — «*Я* есмь *Я*» представляется Фихте самодостоверным, ибо оно есть дело-действие, акт, в котором *Я* рождает себя своим действием (и постольку не созерцает себя) и не рождает (а постольку созерцает себя в момент рождения). Мы помним также, что *Я* есть тождество, не данное, а заданное нам (можно сказать также, что оно нам дано и не дано, т. е. дано частично); оно есть наша вечная цель, цель стремления и развития всего человечества, хотя оно же — парадоксальным образом — обретается нами в акте самосознания. В этом первом акте *Я* полагается самим собой, стало быть, это акт чистой деятельности. «Если поставить повествование об этом деле-действии во главе наукоучения, то его нужно будет выразить следующим образом: *Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*» (50, 75).

Второе основоположение наукоучения, так же как и первое, не может быть ни доказано, ни выведено. Подобно первому, оно тоже есть первоначальное действие *Я*. Насколько всякому сознанию представляется безусловным положение тождества «*Я* есмь *Я*», настолько же для него очевидно и противное положение, или противоположение: «*Не-Я* не есть *Я*». Так же точно, как положение «*Я* есмь *Я*» имеет в качестве своего основания только первичный акт (дело-действие) самого *Я*, так же и второе основоположение обязано своим существованием только действию *Я*. «Всякая противоположность, как таковая, — пишет Фихте, — существует лишь в силу действия *Я*, а не по какому-либо другому основанию. Противоположность полагается вообще только силою *Я*» (50, 80). Противоположенность — это тоже положенность, а действие полагания — действие *Я*. Таким образом, второе основоположение вводит категорию отрицания.

Третье основоположение в отличие от первых двух является уже не безусловным, а частично обусловленным. Как поясняет Фихте, оно обусловлено со стороны своей формы, но еще безусловно со стороны содержания. Его форму обусловливают два первых основоположения, поскольку они друг с другом несовместимы. В самом деле: если *Я* есть деятельность, и притом деятельность, пола-

гающая самое себя (отсюда и ее продукт — *Я* есть *Я*), то каким образом она же может выступать как деятельность отрицающая, т. е. как деятельность, полагающая не самое себя, а нечто себе противоположное — *не-Я*? Как возможно, чтобы эти противоположно направленные деятельности — полагающая и противополагающая — взаимно друг друга не уничтожали, чтобы *Я* и *не-Я* существовали одновременно? Другими словами, как возможно сознание, ибо сознание — это одновременность противоположностей, одновременная данность *Я* и *не-Я*. Чтобы разрешить эту трудность, необходимо, говорит Фихте, «прибегнуть к эксперименту и задаться вопросом, как можно соединить в мысли *A* и —*A*, бытие и небытие, реальность и отрицание, — так, чтобы они при этом друг друга не разрушали и не уничтожали?» (50, 84).

Единственный способ, каким можно соединить реальность и отрицание, чтобы при этом они не уничтожали друг друга, — это, по Фихте, допустить их взаимное ограничение. Но деятельность полагания, так же как и деятельность противополагания, бесконечны; ограничить каждую из них другой можно, только предположив, что ее можно уничтожить отчасти. А это в свою очередь означает допущение делимости их, т. е. их количественного определения. Таким образом, только при допущении, что *Я* и *не-Я* делимы, можно совместить эти противоположности так, чтобы они не погасили одна другую.

Будучи делимыми и взаимно ограниченными, *Я* и *не-Я* становятся чем-то определенным (ибо каждому из них положен предел: определить буквально означает «положить предел»). Только теперь о них можно сказать, что они суть нечто. «Абсолютное *Я* первого основоположения, — подчеркивает Фихте, — не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом и никакого предиката не может иметь)» (50, 86) — оно беспредельно. Таким образом, первые определения *Я* и *не-Я* получают путем взаимного отрицания.

Однако возникает вопрос: то *Я*, которому противостоит *не-Я*, которое, стало быть, есть нечто, есть делимое, — тождественно ли оно первоначальному, исходному *Я* первого основоположения? Очевидно, что нет: первое было неопределимым, второе — определенным, нечто; первое было абсолютным, второе — делимым, относительным. И, рассуждая иначе, можно прийти к тому же выводу: если

бы мы имели только делимое *Я* и делимое *не-Я*, которые взаимно ограничивали бы друг друга, и не имели ничего третьего, то единство сознания распалось бы; нужно некоторое третье, что могло бы обеспечить единство этих двух противоположностей. Таким третьим и будет абсолютное *Я*, смысл которого будет раскрыт нами ниже. Итак, мы имеем не одно, а два *Я*: делимое (относительное) и неделимое (абсолютное). «...То *Я*, которому противополагается *не-Я* делимо Следовательно, *Я*, поскольку ему противополагается *не-Я*, само противополагается абсолютному *Я*» (там же). Таким образом, и противоположности не уничтожают друг друга, и сохраняется единство сознания. Вывод третьего основоположения гласит: *«Я противополагаю в Я делимому Я — делимое не-Я»* (там же).

Вместе с понятием делимости, говорит Фихте, мы впервые обретаем важнейшее логическое положение, которое именуется принципом основания. Он формулируется так *А* отчасти равно —*А*. Этот принцип позволяет отождествлять противоположности в одном признаке *X*; он же позволяет различать одинаковое, и в этом случае мы находим у двух одинаковых данностей некоторое различие —*X*. В случае, когда мы уравниваем противоположности, *X* будет именоваться основанием отношения (отнесения); когда же мы различаем одинаковое, то *X* выступает как основание различия.

Только наличие принципа делимости делает возможным эти две фундаментальные логические операции — сравнение различного и различение сходного; там, где речь заходит о неделимом, т. е. абсолютном *Я*, наше суждение не подчиняется принципу основания. И все суждения, субъектом которых является абсолютное *Я*, «имеют силу просто и без всякого основания» (50, 89); поэтому не могло быть и речи об обосновании первых двух основоположений наукоучения.

Действие, посредством которого сравниваемые предметы противополагаются друг другу, называется антитетическим (противополагающим); действие, посредством которого противоположности приравниваются друг другу, называется синтетическим. В обоих случаях, как ясно из предыдущего, задача состоит в том, чтобы найти основание различения или приравнивания. Первым синтезом в наукоучении является как раз третье основоположение

(синтез *А*) *; в нем синтезируются противоположности *Я* и *не-Я*, он основа всех синтезов. Фихте пишет: «Все прочие синтезы... должны в нем заключаться» (50, 90).

Таким образом, первые три основоположения дают нам три вида действия: тетическое, в котором *Я* полагает самое себя **; антитетическое, в котором оно полагает свою противоположность — *не-Я*, и синтетическое, в котором обе противоположности связываются вместе. Синтез имеет в качестве своего условия, в качестве предшествующего действия антитезис. Движение от тезиса к антитезису и затем к синтезу составляет основу диалектического метода Фихте. Развитие системы происходит с помощью диалектического метода, который Фихте характеризует следующим образом: «...нашим постоянным приемом отныне... будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез... Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе, нами только что осуществленном, и допускать свое выведение из него. Нам надлежит, значит, заняться разысканием в связанных им Я и Не-Я, поскольку они связаны между собою им, оставшихся противоположных признаков и затем соединить эти признаки через новое основание отношения, которое со своей стороны должно заключаться в высшем из всех оснований отношения; — потом, в связанных этим первым синтезом противоположностях, нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании; — и продолжать так, сколько нам будет возможно: пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собою...» (50, 91). Таков фихтеанский метод *** связи противоположностей, с помощью кото-

---

* Мы вводим эти обозначения для удобства дальнейшего изложения.

** «Тетическое же суждение есть такое, в котором нечто не приравнивается и не противополагается ничему другому, а только полагается себе равным» (50, 93).

*** Этот методический прием можно описать еще проще. *Я* и *не-Я* — противоположности. Как они могут быть соединены в качестве противоположных? Для соединения между ними вдвигают посредствующее звено, на которое оба воздействуют и тем самым опосредованно воздействуют друг на друга (объединяются). Но ведь и в этом

рого движется мысль Фихте. Однако это движение характерно только для теоретической философии, и вот почему.

Всякий синтез является продуктом предшествующего ему антитезиса, т. е. такого действия, которое полагает противоположности *. Здесь мы оставляем без внимания саму ту деятельность, которая является источником этого продукта. А именно такое положение всегда и наличествует при теоретическом отношении, когда познающий имеет дело с некоторой данностью, которая предстает ему в форме внешнего предмета и которую он воспринимает как сущую саму по себе, а вовсе не как продукт деятельности собственного *Я*. При теоретическом отношении субъект выступает как определенный объектом; напротив, при практическом отношении субъект сам определяет объект и является, таким образом, сознательно деятельным существом.

Забегая вперед, можно сказать, что и при теоретическом отношении субъекта к объекту, по Фихте, субъект в действительности тоже деятелен **; ведь мы уже знаем, что все существующее должно быть развито из абсолютного *Я* как первого основоположения и больше ему неоткуда появиться; но, будучи и здесь деятельным, субъект в то же время не сознает этой своей деятельности; он деятелен бессознательно, его сознание направлено лишь на продукт деятельности, протекающей как бы за его спиной и потому воспринимаемой им в продукте как не его собственная деятельность, а деятельность чего-то другого, внешнего по отношению к нему. Вот почему теоретическое наукоучение и исходит всегда из некоторого данного

звене надо предположить точку, в которой обе противоположности опять соприкасаются, совпадают; чтобы этому воспрепятствовать, вдвигают новое звено, и так до бесконечности. Совершенно очевидно, что эта процедура никогда не может быть закончена: ряд уходит в бесконечность. Точку ставит сам философ, и ставит тогда, когда с помощью этого приема уже оказываются выведенными логически (спекулятивно) все теоретические способности.

* В. Ф. Асмус справедливо подчеркивает, что у «Фихте антитезис не выводится, как у Гегеля, из тезиса, а просто ставится рядом с ним — как его противоположность, и только в синтезе эта противоположность устраняется» (9, 374).

** Фихте выражает это очень определенно: «...разум по своей сущности только практичен и ... лишь через применение своих законов к ограничивающему его не-Я становится теоретическим...» (50, 103—104).

синтеза, ибо продукт деятельности *Я* всегда есть синтез противоположностей. Метод работы будет заключаться в анализе, в разложении синтетического единства на составляющие его противоположности и в новом соединении их.

Принцип делимости, с помощью которого Фихте получает возможность синтезировать противоположности, есть чисто количественный принцип. Поэтому диалектику Фихте часто называют количественной. Благодаря принципу делимости противоречие отчасти устраняется, отчасти же сохраняется. В такой форме у Фихте возникает диалектическая категория снятия, которая впоследствии разрабатывается Гегелем уже не в такой «количественной» форме и играет в его системе важную роль. У Фихте же снятие происходит «геометрическим способом». Как верно отмечает Ф. Вагнер, рассуждение Фихте здесь таково: «Если две величины (*Я* и *не-Я*) равны третьей (количеству), то они равны и между собой» (104, 69).

Эту форму диалектики критиковали у Фихте его последователи, особенно Гегель. И действительно, такой метод носит достаточно внешний характер, «его инструментарий дан раз навсегда и применяется постоянно при разрешении всякого противоречия» (там же, 69).

Некоторые исследователи полагают, что введение принципа делимости *Я* у Фихте по существу означает определение его через что-то внешнее, предметное. Такую точку зрения высказал Б. Либрукс (95, 411). Принцип делимости действительно вводит момент конечности: благодаря ему возникает *Я*, ограниченное внешним миром, вещами, которые воспринимаются им как нечто чуждое ему. Но поскольку это составляет только момент в развитии конечного *Я*, поскольку последнее не теряет своей связи с *Я* абсолютным, то вряд ли можно согласиться с характеристикой Либрукса.

3. «КОЛИЧЕСТВЕННАЯ» ДИАЛЕКТИКА ФИХТЕ

Метод «количественной» диалектики состоит в том, что в каждом новом положении Фихте не в состоянии преодолеть то противоречие, которое появилось вместе со вторым основоположением, т. е. с введением начала *не-Я*. Это противоречие все время присутствует в каждом из синтезов, все движение мысли представляет собой

только видимость его разрешения. Это исходное противоречие, возникшее при выведении конечного *Я* и конечного мира из бесконечного, божественного *Я* принимает в ходе развертывания системы только разные формы своего выражения: в конце теоретического наукоучения оно в сущности предстает в том же виде, каким было с самого начала. Процедура, которую осуществляет Фихте в теоретическом наукоучении, состоит в том, что между исходными (уже в первом синтезе соединенными) противоположностями вдвигаются все новые и новые посредствующие звенья, но противоречие этим не разрешается, а только передвигается.

Применяя этот метод к анализу теоретических способностей субъекта, Фихте по существу впервые пытается понять эти способности в их развитии, рассмотреть их исторически. В этом состоит большая заслуга Фихте. Он проложил путь, по которому затем пошла немецкая диалектика в лице Шеллинга и Гегеля. Осуществляя дедукцию теоретических, а затем и практических способностей *Я*, Фихте пытается понять всю реальность не как нечто статическое, уже данное, готовое, а как развивающуюся, становящуюся, динамическую. Брать любое явление в его развитии и изменении — это важнейшая черта диалектического метода, и у Фихте мы видим одну из первых в истории попыток применить этот метод к анализу человека и общества. Именно учение о теоретическом и практическом *Я*, построенное как выведение всех их определений из единого — первого — начала, уже по существу содержит в себе ту модель, которая позднее развернется у Фихте в виде его философии истории и культуры. «...*Последовательный идеализм*, — пишет В. Ф. Асмус, — *должен изобразить историю всего мирового развития, показать, каким образом все явления, находимые нами в эмпирической действительности: природа, общество, человек, могли развиться из абсолютного субъекта и почему само абсолютное Я должно было развиваться именно в виде этого конкретного бытия.* Философия действительности должна всегда быть конкретной историей действительности. В этом отношении философия Фихте представляет замечательный шаг вперед сравнительно с Кантом» (6, 99).

Как же осуществляет Фихте свое диалектическое выведение способностей теоретического *Я*? Первым положе-

нием теоретического наукоучения, непосредственно вытекающим из третьего основоположения, является следующее: «Я полагает себя как определенное через Не-Я». В нем явно содержится противоречие. В самом деле, поскольку абсолютное *Я* полагает и себя само, и *не-Я*, постольку оно активно. Это выражено и в приведенной формуле: *Я* полагает себя определенным через *не-Я*. В то же время, будучи определяемым через *не-Я*, оно пассивно — налицо противоречие, и два противоположных определения должны уничтожать друг друга. Однако они не могут уничтожить друг друга, раз должно сохраниться единство сознания. Здесь повторяется уже введенный прием: две противоположные реальности должны друг друга ограничить. В результате возникает новый синтез: *Я* отчасти определяет себя само, отчасти же определяется *не-Я*. Но при этом оба определения даются в одном и том же отношении, «т. е. в том отношении, в котором *Я* получает определение, оно должно определять себя само, и в том же отношении, в котором оно себя определяет, оно должно получить определение» (50, 107). Это значит, что, сколько реальности полагает в себе *Я*, столько же отрицания полагает оно в *не-Я*, и наоборот. Этот синтез Фихте называет синтезом взаимоопределения; в нем появляется категория взаимодействия (синтез *В*).

Рассмотрим теперь каждое из двух положений, которые мы синтезировали: «*Я* получает определение» и «*Я* определяет себя само». «*Я* получает определение» — это значит: *не-Я* определяет *Я*. Но это утверждение противоречит основоположению, согласно которому вся реальность полагается в *Я*. Это противоречие уничтожает положение «*не-Я* определяет *Я*». Как справиться с этим противоречием?

Реальность *Я* — это деятельность; деятельность, следовательно, есть положительная, абсолютная реальность. Что же происходит, когда *Я* получает определение от *не-Я*? В нем уничтожается деятельность, но это не значит, что на месте ее возникает ничто, нуль; противоположность деятельности — это страдательное состояние, состояние эффекта вообще (то, что Кант называл аффицируемостью чувственности).

Итак, страдательное состояние *Я* следует понимать не как наличие деятельности в *не-Я*, а как отсутствие деятельности в самом *Я*. Не потому *Я* становится страда-

тельным, что существует деятельное *не-Я*, а, напротив, потому и возникает видимость реальности в *не-Я*, что *Я* становится страдательным. Это — способ разрешения намеченного выше противоречия: «*не-Я* определяет *Я*» — и «Вся реальность полагается самим *Я*». Вот как формулирует Фихте новый синтез (синтез *С*): *не-Я* обладает для *Я* реальностью, лишь поскольку *Я* находится в состоянии аффекта, помимо же этого условия аффекта *Я не-Я* не имеет никакой реальности. В этом субъективно-идеалистический характер диалектики Фихте: все многообразие теоретических способностей (состояний *Я*) должно быть выведено по его замыслу из самого *Я*.

Синтез *С* дает категорию причинности. То, чему приписывается деятельность (а не страдание), называется причиной, а то, чему приписывается страдание и постольку не приписывается деятельность, — следствием. Поскольку причина и следствие рассматриваются здесь вне условий времени, т. е. вне сферы эмпирического применения этой категории, то они, считает Фихте, должны мыслиться как одно и то же (действенность и страдательность, как видно из предшествующего, могут меняться местами)

Рассмотрим второе положение из синтезированных в синтезе *В:* «Я определяет себя само». Здесь тоже налицо противоречие. *Я* выступает, с одной стороны, как определяющее, т. е. деятельное начало, а с другой — как определяемое, т. е. страдательное. Как разрешается это противоречие? Как абсолютное *Я* которое есть чистая деятельность, превращается в свою противоположность, в определяемое *Я*, которое есть страдательность? Ведь *Я* как определяющее — это *Я* абсолютное, а *Я* как определяемое — это конечное, «малое» *Я*.

Фихте разрешает противоречие следующим образом. *Я* полагает всю полноту реальности (это и значит, что вне его ничего нет). Речь идет о *Я* первого основоположения, т. е. абсолютном *Я* «Но эта реальность в Я представляет собою некоторое количество, именно некоторое безусловно полагаемое количество» (50, 115). Здесь речь идет уже о делимом *Я*, т. е. о *Я* конечном, появившемся в первом синтезе (синтез *А*). Теперь вдумаемся в следующее рассуждение Фихте. Если в *Я* полагается некоторое количество деятельности, то, поскольку это не вся деятельность, она уже есть страдание, хотя бы сама по себе

она и была деятельностью. Вводя количественное измерение деятельности, мы тем самым уже отрицаем ее как беспредельную, не подлежащую делению, а тем самым и определению, мы отрицаем ее полноту, ее абсолютность. И поскольку это происходит, говорит Фихте, количество принадлежит к сфере страдания.

Следовательно, всякий раз, когда мы берем деятельность конечного *Я*, она должна рассматриваться нами как нечто отрицательное, хотя она в то же время есть деятельность, а стало быть, нечто положительное. Она будет положительной по отношению к *не-Я* потому, что она полагается в действующее *Я*, которое противостоит пассивному *не-Я*; но она будет отрицательной по отношению к полноте деятельности, т. е. по отношению к абсолютному неделимому *Я*. В первом отношении она предстает как деятельность, во втором — как страдание. Таким образом, противоречие разрешено, деятельность малого *Я* выступает одновременно и как деятельность, и как страдание. Этот синтез Фихте обозначает как синтез *D*.

Поясняя примером, что означает такое соединение противоположностей, Фихте пишет: «...понятие мышления противоположно самому себе; оно обозначает некоторую деятельность, если относится к мыслимому предмету; оно обозначает некоторое страдание, если относится к бытию вообще, ибо бытие должно быть ограничено для того, чтобы стало возможно мышление» (50, 118) *. Значит, всякая определенная деятельность *Я* уже будет страдательным состоянием, поскольку всякий возможный предикат *Я* (не только «*Я* мыслю», но и «*Я* представляю», «*Я* стремлюсь» и т. д.) есть уже его ограничение.

Таким образом, те категории, которые у Канта в «Критике чистого разума» просто перечисляются, в наукоучении логически выводятся путем развития основного противоречия деятельности *Я*. Полагающее *Я* дает категорию реальности, противополагающее — категорию отрицания; соединение их в первом синтезе дает категорию ограничения (отношения); конкретизация категории отношения во втором синтезе порождает категорию взаимоопределения (взаимодействия); виды взаимоопределения — при-

---

* Под бытием разумеется здесь бесконечная, беспредельная деятельность абсолютного *Я*.

чинность (полученная в третьем синтезе) и субстанциальность (четвертый синтез) *.

В синтезе *C* мы получили следующее положение: «Страдание *Я* определяется деятельностью *не-Я*»; в синтезе *D*, напротив, получили утверждение: «Страдание *Я* определяется деятельностью самого же *Я*». Как видим, снова перед нами то же самое противоречие («Я определяется через *не-Я*» и «Я определяется через самого себя»), только воспроизведенное на новом уровне **. Чтобы разрешить противоречие, требуется новый синтез, в котором причинность (продукт синтеза *C*) соединилась бы с субстанциональностью (продуктом синтеза *D*).

Однако почему стал возможен такой круг? Ведь это в сущности тот самый круг, который был уже сформулирован как принцип взаимодействия, а именно полагая в себе страдательность. *Я* полагает в *не-Я* деятельность, и, полагая в *не-Я* деятельность, оно полагает страдание в себе. Но тогда это не означало для нас круга. Почему? А дело в том, что Фихте незаконным образом вводит теперь временно́е определение — незаконным, потому что время еще не выведено. И тогда возникает коварный вопрос: а что полагается сперва — деятельность в *не-Я* или страдание в *Я*? И конечно, оказывается, что нельзя сделать первым ни того, ни другого, ибо одно обязательно предполагает другое — ситуация курицы и яйца. *Я* не может положить в себе страдания, потому что прежде нужно положить в *не-Я* деятельность; но оно не может и этого, потому что должно уже наперед положить в себе страдание ***. Принцип взаимодействия, если в него вве-

---

* «Это — первая разумная попытка на протяжении всей истории выводить категории, — отмечает Гегель. — Но это поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя» (15, *11*, 70).

** Вот как формулирует Фихте это противоречие: «Я не может полагать в себе никакого страдательного состояния, не полагая в Не-Я деятельности; но оно не может положить в Не-Я никакой деятельности, не положив в себе некоторого страдания» (50, 125). Получается круг: *Я* не может, таким образом, положить ничего, оно должно производить и то, и другое (согласно принципу взаимоопределения), но не может произвести ни того, ни другого (согласно все тому же принципу).

*** Выраженное в логической форме, это противоречие должно быть сформулировано следующим образом: деятельность и страда-

сти временно́е определение, не дает себя мыслить иначе чем в круге, из которого невозможно выбраться.

Как же разрешает Фихте это противоречие? Оба положения, говорит он, должны иметь силу, но, чтобы они не уничтожили друг друга, они должны иметь силу только отчасти — уже знакомый нам ход мысли. Вот как формулирует Фихте результат нового синтеза (синтеза *Е*): «Я полагает в себе *отчасти* страдание, *поскольку* оно полагает деятельность в Не-Я; но *отчасти* оно не полагает в себе страдания, *поскольку* оно полагает в Не-Я деятельность» (50, 126). И соответственно наоборот: полагая деятельность в *Я*, *Я* отчасти полагает страдание в *не-Я*, а отчасти не полагает; стало быть, не всей деятельности, положенной в *Я*, соответствует страдание в *не-Я*. Значит, имеется какая-то часть деятельности в *Я*, которой не соответствует страдание в *не-Я*, и, напротив, какая-то часть страдания в *Я*, которой не соответствует деятельность в *не-Я*. Деятельность, которой в противочлене ничего не соответствует, Фихте называет независимой деятельностью.

Однако налицо опять противоречие нового синтеза с прежним. Ведь допущение независимой деятельности противоречит закону взаимоопределения, согласно которому всякая деятельность в *Я* определяет страдание в *не-Я*, и наоборот. Нужно теперь снять противоречие между *взаимоопределением* (взаимной сменой действия — страдания) и *независимой деятельностью*.

Фихте вновь пытается устранить противоречие с помощью взаимного ограничения одной противоположности другой. Взаимное действие и страдание (взаимоопределение действия и страдания) определяет независимую деятельность; в свою очередь независимая деятельность определяет взаимное действие и страдание; наконец, обе стороны взаимно определяются друг другом.

Что же такое независимая деятельность? Что такое взаимосмена действия-страдания? Какие именно процессы, происходящие в сознании, описываются этими понятиями и какие мы описали, анализируя предыдущие синтезы? Если попытаться в нескольких словах суммировать тот путь, который мы прошли вслед за Фихте, то, опуская

ние полагаются одним и тем же актом не в чем-то разном, а в одном и том же.

детали, можно было бы сказать следующее. *Я* сознает само себя — это первый, отправной пункт. Но оно не может сознать себя, не отличив от всего, что не есть оно само — *не-Я*. Так вместе с *Я* полагается им и *не-Я*. Будучи содержанием одного и того же сознания, *Я* и *не-Я* не могут в нем сосуществовать иначе как посредством взаимного ограничения (определения) друг друга. Если *Я* определяется через *не-Я*, мы имеем теоретическое отношение (субъект определяется объектом, но не будем забывать, что и субъект, и объект — оба положены самим *Я*!); если *не-Я* определяется через *Я* — отношение практическое. Но дело в том, что оба эти отношения опять взаимно друг друга определяют, т. е. *Я* теоретично только как практическое, а практично только как теоретическое.

Как разорвать этот круг и как понять единство практической (деятельной) и теоретической (страдательной) функций *Я*, учитывая, что не только первая, но и вторая могут быть объяснены только из деятельности *Я*, ибо, кроме нее, ничего больше не существует? Для разрешения этого вопроса Фихте и вводит понятие независимой деятельности. Независимая деятельность определяет взаимосмену действия-страдания (смену практической и теоретической установки), и, напротив, взаимосмена действия-страдания определяет независимую деятельность.

Допустим, на полюсе *Я* мы имеем деятельность, тогда на полюсе *не-Я* появляется страдание. Но если при этом нет чего-то, что служило бы основанием для объединения этих двух сторон, процесса смены, то каждый член оказывается сам по себе, не связанным с другим. Для аналогии приведем пример. Допустим, у нас есть система из двух ламп, соединенных между собой так, что когда загорается одна, то гаснет другая. Происходит постоянная деятельность взаимосмены, но только для наблюдателя, сознанию которого дана связь между этими лампами, этот процесс выступает как взаимосмена; для того же, кто не связывает между собой эти два процесса, это могут быть два совершенно разных события, никак между собой не соотнесенных. По аналогии сознание наблюдателя, в котором процесс взаимосмены дан как один процесс, будет независимой деятельностью, самоопределяющей возможность того, чтобы взаимосмена, как таковая, не распалась на два друг с другом не связанных события.

Поэтому Фихте называет независимую деятельность основанием отношения между действием и страданием. Она делает возможным переход от страдания к деятельности без перерыва единства сознания, в котором эта взаимосмена протекает. Какая проблема здесь решается? Посмотрим, как понимает переход *Я* от страдательного состояния к деятельности обычное сознание, которое, по мнению Фихте, лежит в основе также и догматической философии. Страдательное состояние предполагает, что на *Я* воздействует некоторый вне его находящийся предмет; напротив, деятельное, практическое *Я* само воздействует на находящийся вне его предмет. Чем объясняется при таком подходе возможность для *Я* быть либо страдательным, либо деятельным? Да тем, что помимо самого *Я*, самого сознания, есть еще некоторое от него независимое бытие, которое либо воздействует на него, либо само претерпевает воздействие. Таким образом, взаимосмена объясняется наличием независимого бытия.

Именно из независимого бытия, т. е. бытия, существующего вне индивидуального сознания и невыводимого из последнего, исходит материалистическая философия. Постулат независимого бытия не отбросил и Кант: без его помощи он не мог объяснить происхождения эмпирического содержания человеческого знания. В то же время Кант сильно ограничил значение и роль независимого бытия (которое у него получило название «вещи в себе»), выводя форму знания из деятельности самого *Я*. Решив вывести из деятельности *Я* не только форму, но и содержание знания, Фихте должен был объяснить взаимосмену действия и страдания, исходя не из независимого бытия, а из независимой деятельности самого *Я*. Но что может означать такая деятельность? Как можно допустить деятельность сознания, которая в то же время и не зависит от сознания, а значит, и не есть деятельность сознания? И эта странная деятельность как раз и должна служить основанием взаимной смены теоретической и практической установки *Я*.

Здесь центральный пункт фихтевского понимания деятельности, в котором предлагается субъективно-идеалистическое решение вопросов, поставленных кантовской философией, — о «вещи в себе» и о внутреннем единстве теоретического и практического *Я*. Фихте хочет раскрыть единство всех деятельностей *Я*, разрешив «тайну» про-

дуктивного воображения: ведь именно в продуктивном воображении, как указал уже Кант, кроется последний источник трансцендентального синтеза.

Разрешение вопроса состоит в допущении Фихте бессознательной деятельности продуктивной способности воображения. В чем она состоит? На этот вопрос и должен ответить синтез *Е*, в котором Фихте показывает, как независимая деятельность и взаимосмена определяют друг друга. Ведь взаимосмена — это смена действия страданием и наоборот. Что значит действие сменяется страданием? Значит, действие полагает свою противоположность и ею себя ограничивает. Но поскольку все это протекает в одном и том же *Я*, то смена эта есть самоограничивающая деятельность *Я*. Пульсация взаимосмены есть продукт деятельности самоограничения, которую *Я* никогда не может осознать в себе непосредственно. Самоограничение столь же непроизвольно и спонтанно, сколь непроизвольной и спонтанной является абсолютная деятельность *Я*.

А что значит ограничивать себя? Ведь если ограничивает себя само *Я*, а не что-то внешнее ему, то ограничение им своей деятельности можно понять только как полагание в форме не-полагания, которое Фихте называет перенесением. В самом деле, полагать себя в форме не-полагания *Я* может только тем, что оно полагает себе противоположное, т. е. *не-Я*. Но эта деятельность перенесения протекает бессознательно, она не видна самому *Я*, оно может видеть только ее продукт, а потому и воспринимает *не-Я* как нечто внешнее себе, от его деятельности не зависящее. Таким образом, деятельность в *не-Я* возможна только благодаря перенесению, а страдательное состояние *Я* возможно лишь благодаря отчуждению.

Если *Я* первого основоположения — это абсолютное *Я*, беспредельная деятельность, то *Я*, которому противостоит *не-Я*, — это уже конечное *Я*; не случайно к нему применимо количественное определение, через которое оно и объединяется с *не-Я*. Между конечным *Я* и *не-Я* существует отношение взаимоопределения, имеино конечное *Я* и находится в процессе взаимосмены. Но взаимосмена не могла бы быть единым процессом, а распалась бы, если бы в качестве объединяющей оба ее момента основы не выступала независимая деятельность — деятельность абсолютного *Я*. Однако поскольку сознание

есть теперь взаимосмена, пульсация деятельности-страдания, оконечивающих друг друга, и эта пульсация заполняет сознание целиком, то объединяющая их деятельность абсолютного *Я* выступает здесь как бессознательная.

Обоюдное определение деятельности и взаимосмены есть, таким образом, непрерывное взаимоопределение конечной и бесконечной деятельностей *Я*. «Эта взаимосмена (Wechsel) *Я* в себе и с самим собою, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, — взаимосмена, которая состоит как бы в некотором борении с самим собою и таким образом воспроизводит себя самое тем, что *Я* хочет объединить несоединимое, — то пытается принять бесконечное в форму конечного, то, будучи оттеснено назад, снова полагает его вне конечного и в тот же самый момент опять старается уловить его в форму конечного, — эта взаимосмена есть способность силы воображения» (74, 409). Продуктивная способность воображения, бессознательная деятельность *Я* лежит, согласно Фихте, в фундаменте сознания, составляет основную его функцию.

Рассмотрение деятельности *Я* с точки зрения диалектики сознательного и бессознательного — заслуга наукоучения. Фихте продолжил разработку этого вопроса у Канта (в его учении о продуктивном воображении применительно не только к теоретической, но и к художественной деятельности). Фихте пошел значительно дальше Канта; под его влиянием романтики поставили проблему бессознательной деятельности воображения применительно к истории и культуре. Постановка вопроса о противоречивом единстве сознательного и бессознательного оказалась особенно плодотворной при осмыслении структуры мифа и мифотворческой функции сознания.

Понятие продуктивной способности воображения было введено Кантом для разрешения вопроса о возможности подведения созерцаний под чистые рассудочные понятия. Ведь чистые рассудочные понятия — категории — не имеют ничего общего с эмпирическим созерцанием, поскольку первые представляют собой чистую функцию единства, а второе есть многообразие. Как соединить эти противоположности? Для этого, говорит Кант, нужен посредник, который имел бы общее, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями эмпирическими. А это

значит, что посредствующее звено должно быть, с одной стороны, чувственным, т. е. являть собой многообразие, а с другой — чистым, т. е. осуществлять действие объединения. Как видим, и у Канта разрешение задачи объединения многообразия и единства происходит путем передвижения противоположностей в некоторый новый — связующий — пункт, где они, однако же, вновь воспроизводятся. Таким посредствующим звеном, по Канту, является трансцендентальная схема — время.

Время служит доступной созерцанию (не эмпирическому, а чистому) схемой рассудочных понятий, а значит, в нем достигают своего единства рассудок и созерцание. В этом смысле трансцендентальная схема есть замена интеллектуальной интуиции для конечного существа, каким является человек. Это, так сказать, наша интеллектуальная интуиция, которая тоже порождает созерцания, но в отличие от божественной порождает не мир вещей в себе, а мир явлений. Чистая (априорная) способность воображения, таким образом, и у Канта является великим диалектиком: она соединяет противоположности — единство и множество; но *как* она это делает, по мнению Канта, мы никогда не сможем понять.

Фихте смотрит на этот вопрос иначе. Он хочет изнутри показать именно механизм работы продуктивного воображения. То, что для Канта выступает как далее уже непостижимое, для Фихте должно быть постигнуто в мысли, а это значит выведено посредством мысли.

При этом имеет место следующее рассуждение. Ставится задача: постигнуть с помощью мышления совпадение противоположностей. Для этого производится процедура, состоящая из некоторого ряда шагов, с помощью которых эти противоположности пытаются соединить. Дальше следует заключение: поскольку нет другого способа мыслить противоположности, то примененный нами — это и есть истинный способ их мыслить. Значит, мы их помыслили.

Таков метод фихтевской диалектики. При этом самому Фихте очевидно, что противоположности остаются существовать как противоположности, как непримиренные в конце каждого из синтезов; что движение их примирения можно продолжать до бесконечности с тем же успехом; но если этот результат для мыслителя типа Канта означает, что мы не можем все-таки помыслить

соединенными противоположности, то для Фихте такой вывод не следует; он говорит себе: раз я не смог иначе мыслить соединение противоположностей, чем так, как я это сейчас делал, то, значит, это — единственный способ их мыслить, а значит, я их мыслил! Тут между Фихте и Кантом радикальное различие в понимании синтеза противоположностей; отсюда и различное их отношение к диалектике.

Кант говорит: что противоположности каким-то способом соединяются, это несомненно — в противном случае не было бы познания; но с помощью мышления мы не в состоянии постигнуть, как они соединяются. Мы можем только констатировать факт их синтеза и указать на ту способность, которая этот синтез осуществляет. Мыслить акт соединения противоположностей — все равно что мыслить актуальную бесконечность; это, согласно Канту, есть постоянное стремление разума, но он не может это свое стремление удовлетворить.

А вот как Фихте описывает ту же самую ситуацию: «Способность синтеза имеет своей задачей объединять противоположности, мыслить их как единое... Но она не в состоянии это сделать; однако задача все-таки есть налицо; и таким образом возникает борьба между неспособностью и требованием. В этой борьбе дух задерживается в своем движении, колеблясь между обеими противоположностями; он колеблется между требованием и невозможностью его выполнить; но именно в таком-то состоянии и только в нем одном он удерживает их обе одновременно, или — что то же — он превращает их в такие противоположности, которые могут быть одновременно схвачены мыслью и закреплены» (50, 200—201). Это колебание нашего духа между требованием синтезировать противоположности и невозможностью это сделать, эта борьба его с самим собой, осуществляемая продуктивным воображением и выступающая для нашего сознания как акт (или процесс) созерцания, порождает, по Фихте, все то, что мы называем реальностью, ибо реальность дается нам только через созерцание. Стало быть, вся реальность есть продукт бессознательной деятельности продуктивного воображения.

Разумеется, речь идет у Фихте о реальности для нас — ни о какой другой реальности в теоретическом наукоучении речи быть не может. Но именно потому, что эта ре-

альность творится «из ничего» продуктивным воображением, она носит весьма иллюзорный характер, как это показывает сам Фихте. Именно потому, что способность воображения поставлена в центр теоретического наукоучения и объявлена основой всех остальных теоретических способностей, — именно поэтому теоретическая функция *Я* оказывается вся в целом лишенной всякой почвы без соотнесения с практической способностью. Здесь Фихте далеко отходит от принципов кантовского учения. Теоретическое, познавательное отношение к предмету, с точки зрения Фихте, не имеет никакой самостоятельной функции, оно есть только момент, необходимый для осуществления практического нравственного отношения. Без этого последнего оно есть фикция, иллюзия, лишенная всякой реальности, ибо реальность, которая рождается продуктивной способностью воображения, как увидим ниже, есть в конечном итоге иллюзия, если брать эту реальность в отрыве от деятельности практического *Я*.

Продуктивное воображение, таким образом, дает тот способ синтеза противоположностей, из которого может быть выведен весь механизм человеческого духа. Способность воображения полагает свой продукт как нечто чуждое *Я*, как *не-Я*; с помощью этой способности *Я* полагает себя как определенное через *не-Я*, а это как раз и есть характеристика теоретического *Я*, или, как его называет Фихте, интеллигенции.

Характерно, что Фихте предложил как бы наглядную модель своего диалектического метода — модель светового луча. К световой символике уже не раз обращалась философская мысль древности, особенно в лице Платона и неоплатоников; что касается Фихте, то он видит в движении луча как бы образ того, что по существу своему образа не имеет, — деятельности *Я*.

«Представим себе устремляющуюся в бесконечность деятельность в образе прямой линии, идущей из А через В по направлению к С и т. д.» (50, 203). Это — не что иное, как луч света, распространяющийся из точки *А*; ему уподобляется бесконечная деятельность *Я*. А теперь посмотрим, что должно произойти, для того чтобы *Я* ощутило само себя. Для этого нужно, чтобы *Я* обратилось к самому себе, т. е. чтобы свет вернулся назад — в точку *А*. А для этого необходимо, чтобы свет оказался отраженным от какой-то точки — допустим, от точки *С*. Нужно, стало

быть, чтобы бегущий луч испытал некоторое отталкивание, толчок (Anstoß) и был отброшен — рефлектирован — в исходную точку. Отброшенный назад, луч «увидит» свой исток — *Я* ощутит себя. Что такое этот толчок, откуда он возникает, если, как мы уже знаем, Фихте не допускает ничего, кроме деятельности абсолютного *Я*, — этот вопрос пока остается открытым. Деятельность *Я* отражена, но этим она не уничтожена.

Чтобы световая модель соответствовала тому логическому синтезу, который составляет продуктивную способность воображения, нужно попытаться представить себе одновременное совмещение взаимосмены действия-страдания (т. е. колебания света от точки *A* к *C*, от нее снова к *A* и т. д.) и независимой деятельности (т. е. продолжающейся первоначальной деятельности, направленной из точки *A*).

Итак, произошла рефлексия луча, возвращение его из точки *C* в исходную точку *A*. *Я* возвращается в себя, «оно обретает самого себя, оно чувствует себя; но, очевидно, еще не чувствует ничего вне себя» (50, 343). Для того чтобы *Я* ощутило себя, оно должно «натолкнуться на другое». Но в этот момент *Я* не ощущает ничего, кроме себя; чтобы ощутить это «другое», эту свою границу, точку *C*, оно должно выйти за пределы этой точки, а это значит: оно должно рефлектировать не только о своей первоначальной бесконечной деятельности, но и о своей рефлексии. «Для наблюдателя Я теперь вышло за пределы ограниченного пункта С с непрестанно длящейся тенденцией рефлектировать над собою. Так как оно не может рефлектировать, не будучи ограниченным, но и не может себя самого ограничивать, то ясно, что требуемая рефлексия невозможна, пока оно снова не будет ограничено за пределами С в некотором возможном пункте D» (там же, 346—347).

Так выглядит движение луча-сознания для внешнего наблюдателя; а что открывается при этом самому сознанию? Когда деятельность *Я* выходит за пределы точки *C*, тогда только *Я* ощущает ту границу, которую его деятельность испытала в точке *C*: оно ощущает теперь то, что лежит «за» этой границей, как нечто противоположное ему, как некоторое *не-Я*, ограничивающее его.

Таким образом, рефлексия о деятельности (отражение деятельности в точке *C*) есть ограничение деятельности,

а рефлексия об этой рефлексии, т. е. рефлексия об ограничении, есть выход за пределы ограничения.

Световая модель, по убеждению Фихте, наглядно показывает, что *Я* никогда не сознает своего действования непосредственно, а сознает его только в форме определенного субстрата — продукта. Пока *Я* деятельно, говорит Фихте, оно свободно; но когда оно рефлектирует, т. е. осознает эту свою деятельность — и, как мы уже знаем, осознает в форме продукта, — оно испытывает чувство принуждения. Это чувство принуждения характерно как раз для созерцания: последнее всегда сопровождается чувством принуждения, несвободы.

Характерное обращение традиционных определений: пока *Я* бессознательно, оно свободно — когда оно сознает, оно несвободно. Такое переворачивание традиционно-рационалистического принципа, согласно которому человек тем свободнее, чем он сознательнее, возникло не просто оттого, что Фихте ввел понятие бессознательного. Такое понятие, как известно, было введено уже и в классическом рационализме — у Лейбница. Но различие между Лейбницем и Фихте состоит в том, что для Лейбница, как и для рационалистов XVII в., бессознательное состояние отождествлялось с состоянием пассивности, а ясность и отчетливость сознания предполагали его активность. Еще у Декарта смутное, неотчетливое представление тождественно чувственному впечатлению. То же самое можно видеть и у Лейбница: чем пассивнее восприятие, тем ближе оно к бессознательному; самое ясное и отчетливое сознание у божества, которое есть actus purus, у которого вообще нет чувственного созерцания, а есть только созерцание интеллектуальное. В этом смысле Лейбниц даже и в своем учении о бессознательном представлении остается в рамках интеллектуализма. Для него теоретическое отношение человека к миру всегда стоит выше практического: в плане теоретическом у Лейбница, да и вообще в докантовском рационализме, человек выступает как существо универсальное.

Бессознательное Фихте — это не пассивное состояние, а деятельность, та самая деятельность, которая, как мы уже знаем, порождает всю вообще реальность; если уж на то пошло, то она есть не что иное, как actus purus прежнего рационализма. Именно бессознательное теперь — свободно, самопроизвольно, безосновно; напротив,

сознание, как оно впервые возникает через рефлексию, — созерцающее сознание — вот оно-то как раз и несвободно. Созерцательное отношение к миру тем самым объявляется самым несвободным отношением к нему. Это радикальное изменение мировоззренческой установки, гораздо более радикальное, чем у Канта, поскольку для последнего теоретическое отношение к действительности еще не утратило всего своего значения, хотя и перестало уже быть отношением универсальным.

Однако тут возникает вопрос: если бессознательная деятельность *Я* — это тот же чистый акт, что и божество рационалистов, то мы, выходит, имеем одно и то же рассуждение: ведь и с точки зрения Лейбница, вся реальность порождается этим чистым актом божественной деятельности, как и у Фихте, да к тому же человеком эта деятельность бога не сознается, а значит, можно сказать, что она есть бессознательная... не для бога, а для человека, разумеется? Выходит, и различия тут никакого нет? Тем более что и у Фихте деятельность осуществляет бесконечное *Я*, а рефлектирует по поводу нее конечное *Я*, как мы это в свое время отмечали, рассматривая первое абсолютное основоположение наукоучения.

Но в действительности различие есть. Это то самое различие между догматизмом и критицизмом, о котором все время говорит сам Фихте. Ведь божественный actus purus — это не дело-действие чистого *Я*, ибо рационалист Лейбниц не отождествляет *Я* божественное и *Я* человеческое, а потому никогда не согласится считать, что эмпирически данный мир — это продукт бессознательной деятельности моего собственного *Я*. Божественное и человеческое, бесконечное и конечное состоят у Лейбница между собой совсем в других отношениях, чем у Фихте. И потому для него бессознательное никогда не тождественно свободному, а сознательное — принудительному, а всегда наоборот. И потому же для него созерцание отнюдь не есть воплощенная несвобода.

У Фихте же божественное и человеческое *Я* то полностью отождествляются, то расходятся, чтобы в следующий момент вновь совпасть. Эта пульсация совпадения-распадения и составляет ядро диалектики Фихте. Человек то тождествен богу, — но в этот момент как раз он себя и не сознает, то бесконечно противоположен ему, ибо конечное, как доказывает сам Фихте, противостоит бес-

конечному абсолютно, а не относительно, не в каком-то одном отношении. И как раз в этот момент он сознателен.

4. ДИАЛЕКТИКА ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

Мы знаем, что диалектический метод предполагает историко-генетическое рассмотрение познавательных способностей человека. Такое рассмотрение есть нечто само собой разумеющееся для того, кто стоит на позициях диалектического материализма. Уже Гегель, как известно, подходил к ощущению, восприятию, мышлению, стремясь понять их как вырастающие из общего корня. Однако первым такой подход к познавательной деятельности человека осуществил Фихте. И хотя Фихте трактовал развитие идеалистически, но само его требование подходить к предмету не как к неподвижному и готовому, а как к живому и развивающемуся сыграло очень большую роль в становлении диалектики.

Посмотрим теперь, каким образом Фихте выводит способности теоретического *Я*: созерцание, репродуктивное воображение, рассудок и, наконец, разум. Выше мы остановились на моменте первичного созерцания, при котором *Я* полностью теряет себя в созерцаемом. Но мы уже знаем правило: следующее движение должно состоять в рефлексии об этом созерцании. Рефлектируя по поводу созерцаемого, *Я* оказывается и связанным, и свободным. Оно связано тем, о чем оно рефлектирует, — некоторым объектом своего созерцания, который определяется *не-Я*; но поскольку оно рефлектирует об этом объекте, оно свободно. Эта свобода выражается в том, что *Я* может по своему усмотрению обращаться с теми различиями, которые оно находит в созерцаемом объекте: его цветом, запахом, вкусом, формой и т. д. Эти различия оно свободно перебирает, группирует и таким способом как бы само ими распоряжается*. Благодаря этому оно воспроизводит созерцаемое в себе, в своем сознании и выступает тем самым как воспроизводящая деятельность, продуктом которой является образ созерцаемого предмета.

---

* «...Оно свободно перебирает наличные в нем определения, перечисляет их и запечатлевает их в себе...» (50, 360).

Здесь совершается важное дело: *Я* сознательно строит теперь то, что прежде оно создало бессознательно, ибо, как мы помним, сама созерцаемая реальность есть не что иное, как продукт бессознательной деятельности *Я*. Но само *Я*, конечно, не сознает этого: ему самому дело представляется так, будто оно только создает образ предмета, но сам-то предмет существует независимо от него. Этот предмет выступает как прообраз (а прообраз — это в сущности первоначальный, первичный образ). Образ — копия прообраза. Говоря о предмете как прообразе, мы тем самым, подчеркивает Фихте, устанавливаем правильное отношение между предметом и образом, мы как бы угадываем, что первоначально воспринимаемое нами как предмет есть только сознание бессознательной деятельности воображения, а значит, тоже образ. Но образ чего-то, что само уже безóбразно.

Соответствие между вещью и представлением о ней объясняется, таким образом, очень просто: вещь и представление — это не что-то разнопорядковое; и та, и другое — одно и то же, только первая есть порождение бессознательной продуктивной силы воображения, а второе — продукт сознательной репродуктивной. То, что создается бессознательной деятельностью *Я*, воспринимается как реальность, а то, что оно воспроизводит уже осознанно, есть мир идеального. *Я* никогда не в состоянии непосредственно видеть свою собственную деятельность: оно видит ее только в продукте, который кажется ему чем-то внешним, отчужденным от него.

Итак, с одной стороны, образ полностью соответствует вещи, образом которой он является; с другой же стороны, для самого *Я* существует абсолютно непереходимый барьер между вещью как реальностью и образом как идеальностью, как представлением. Оба оказываются одновременно и тождественными, и противоположными, и тут возникает та трудность, которую особенно хорошо зафиксировала философия Нового времени. Фихте выразительно описывает затруднение сознания, обнаруживающего этот момент — совпадение вещи и образа и их противоположности: «Если бы разумный дух не руководился при этом некоторым законом, который нам надлежит здесь как раз исследовать, то... возникло бы... сомнение насчет того, существуют ли только вещи, представлений же о них нет никаких, или же существуют только пред-

ставления без каких-либо им соответствующих вещей; и мы считали бы наличное в нас содержание то исключительно лишь продуктом сил нашего воображения, то некоторою вещью, воздействующею на нас без всякого содействия с нашей стороны. Такая колеблющаяся неуверенность и на самом деле возникает, когда человека, не привыкшего к подобным исследованиям, принуждают согласиться с нами, что представление от вещи может-де находиться только в нем. Теперь он соглашается с этим, но тотчас же говорит на это: однако все же она вне меня, и, вероятно, тотчас же опять-таки открывает, что она в нем. . .» (50, 363—364).

Эта трудность разрешается тем, что *Я* относит образ, созданный им, к некоторой вещи, которую оно полагает существующей вне его; признаки, фиксированные в образе, оказываются при этом свойствами этой вне его сущей вещи; вне его сущее есть субстанция, акциденциями которой являются признаки. Поскольку бытие вещи сознается самим *Я* как нечто от него независимое, то с субстанцией связывается определение необходимости; напротив, поскольку признаки находятся в свободном распоряжении сознания, то они мыслятся как нечто случайное (пример: эта вещь красная, но она могла бы быть и синей, и белой, и при этом сущность ее не изменилась бы). То, что сознается *Я* как продукт его собственной свободы, обладает для него характером случайного; напротив, необходимым представляется то, что создано не им самим, а его бессознательной деятельностью. *«Если предполагается реальность вещи (как субстанции), то состояние ее полагается как случайное, следовательно, косвенно, как продукт Я. . .»* (50, 366).

При помощи воспроизводящего воображения созерцание впервые становится осознанным, т. е., как говорит Фихте, возникает для *Я*; до тех пор, пока не возник образ-копия, созерцание еще не осознавалось как таковое, просто *Я* было непроизвольно и немо (термин Фихте), погружено в созерцаемое.

Еще раз оглянемся на пройденный нами путь. Первый акт *Я* состоял в бесконечной деятельности; чтобы эта деятельность возникла для *Я*, нужна была первая рефлексия, и появилось ощущение (свою собственную деятельность *Я*, как мы уже знаем, никогда не видит непосредственно, а только в ее продукте); чтобы ощущение возникло для

Я, нужна была вторая рефлексия, и мы имели созерцание; наконец, чтобы созерцание стало для *Я*, понадобилось воспроизведение первообраза — создание образа. Это — продукт воображения, на котором мы пока и остановились. Но этот продукт воображения еще сам не есть для *Я*; чтобы он возник для *Я*, нужно, чтобы вечно подвижная, колеблющаяся, текучая деятельность воображения была приостановлена, чтобы результат ее был зафиксирован, чтобы он как бы застыл, остановленный; такой акт фиксации требует новой рефлексии, нового ограничения, и это новое ограничение мы называем рассудком (Verstand). «Это способность, в которой изменчивое приобретает устойчивость (besteht), в которой оно как бы понимается (verständigt wird — как бы останавливается) и которая поэтому по праву носит имя рассудка. Рассудок есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке» (50, 209).

Рассудок в отличие от способности воображения ничего не создает, он только удерживает, останавливает уже созданное и таким образом делает его доступным сознанию, делает его наличным для *Я*. Это — способность не творческая, а хранящая, удерживающая, закрепляющая. «Рассудок, — пишет Фихте, — что бы от времени до времени ни рассказывали об его действиях, есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного способностью воображения...» (там же).

Способности духа разделяются Фихте в сущности на две группы: одни осуществляют деятельность, другие — остановку, задержку, фиксацию; одни создают продукт, другие его являют — сперва в виде ощущаемого, потом в виде созерцаемого, наконец, в виде воспроизведенного образа. Образ, закрепленный в рассудке, — это и есть понятие вещи.

Однако сознание должно свободно распоряжаться теми образами, которые теперь благодаря рассудку предстают как фиксированные понятия об объектах; если имеет место фиксация, но застывшее образование как бы неподвижно стоит перед «глазами» сознания, то последнее совершенно несвободно по отношению к нему. Нужна, стало быть, рефлексия по поводу рассудка; последняя позволяет сознанию занять дистанцию по отношению к любому из фиксированных образований рассудка. Вновь

возвращается прежнее, характерное для способности воображения, взвешенное состояние сознания «колебание» его между различными моментами. Но теперь это колебание происходит между твердо фиксированными объектами рассудка, и носит оно название способности суждения. *Я* как бы отодвигается, отвлекается от каждого из рассудочных объектов, получая тем самым возможность сравнивать и соотносить их между собой, возможность судить о них.

Рассудок и способность суждения взаимно друг друга предполагают; без способности суждения рассудочное образование оставалось бы неподвижно фиксированным и тем самым не поступило бы в распоряжение сознания; напротив, без рассудка способность суждения не получила бы тех объектов, по отношению к которым она только и может осуществлять функцию различения и сравнения, т. е. суждения.

В форме способности суждения *Я* может отвлекаться от всякого объекта; рефлектируя о способности суждения, *Я* узнает, таким образом, об этой своей способности отвлечения от всякого своего содержания. Тем самым *Я* создает свою свободу от всякого *не-Я* и становится самосознанием, чистым *«Я есть Я»*. На этой ступени *Я* выступает как разум. Здесь *Я* наконец постигает, что оно может определяться только самим собой, т. е. *Я* осознает в конце своего пути то самое абсолютно первое основоположение, с которого начинается наукоучение. Но теперь *Я* пришло к этому основоположению, так сказать, естественным путем, путем собственного развития, восходя по лестнице способностей от низшей к высшей. Этот путь состоял в целом ряде шагов: деятельность — задержка деятельности, т. е. рефлексия; рефлексия рождала новую деятельность, о которой возвещала новая рефлексия, и т. д. Вот как резюмирует этот процесс К. Фишер: «Оно *(Я. — П. Г.)* рефлектирует о своей первоначальной деятельности и находит себя ограниченным; оно рефлектирует о своем о щ у щ е н и и и возвышается до с о з е р ц а н и я; оно рефлектирует о своем созерцании и воображает то, что́ оно созерцает (воспроизводящее воображение); оно рефлектирует о своем воображении и понимает то (versteht), что́ оно образовало (рассудок); оно рефлектирует о своем представлении и с у д и т о том, что́ оно представляет; оно, наконец, рефлектирует о своей способности суждения и

сознает себя как способность отвлекаться от всех объектов, как чистую субъективность, как *Я*, которое определяется только через самого себя» (53, *6* 382).

Такова представленная наукоучением картина развития теоретического духа, или, как его часто называет Фихте, интеллигенции В основе интеллигенции лежит деятельность взаимосмены в сочетании с «независимой деятельностью», другими словами, фундамент познания составляет продуктивная способность воображения. Но последняя, как мы уже видели, есть самопроизвольная активность *Я*, ничего больше. В таком случае все то, что порождается этой деятельностью, есть какая-то грандиозная иллюзия, сон, марево, ибо нет никакой иной реальности, которую должно было бы постигать познающее *Я*, кроме продукта собственной деятельности. А эта последняя, насколько мы видели, совершенно произвольна.

К этому выводу и приходит Фихте. Особенно красноречиво звучит этот итог в «Назначении человека». «. . .После всего сказанного нужно признать, что в мире не существует ничего, абсолютно ничего, кроме представлений, определений сознания, кроме одного только сознания. Но для меня представления только образ, только тень реальности; сами по себе они не могут меня удовлетворить и не имеют для меня ни малейшей ценности. Я мог бы еще допустить, что мир тел вне меня исчезает в чистое представление, превращается в тень: им я не дорожу· но, согласно всему сказанному, я сам исчезаю так же, как и они; я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели» (47, 118). Таков итог идеализма Фихте применительно к области теоретического познания.

Уничтожив существование вещи в себе как чего то независимого от *Я*, Фихте тем самым лишил теоретическую сферу самостоятельного значения*; вместе с тем превра-

---

* Этот аспект философии Фихте резко критиковал Гегель, он не мог одобрить того, что у Фихте «теоретическое. . зависимо. Мы, следовательно, не имеем дела в этой области с истинным в себе и для себя, а с чем-то зависимым, потому что «Я» ограничено, а не абсолютно. . .» (15, *II*, 472—473). Сам Гегель в противоположность Фихте убежден, что «место, где человек бесконечен, находится именно в мышлении» (там же, 471). Если у Фихте высшей инстанцией является практическое *Я*, нравственный закон, то у Гегеля — теоретический принцип, освобожденный от его «субъективной ограниченности».

тилось в иллюзию и само теоретическое *Я*. Ведь оно есть мыслящее существо и в качестве такового создает себя своим мышлением. А что такое мышление? «Созерцание дает голый факт, и ничего больше. Мышление объясняет этот факт и прикрепляет его к другому факту, вовсе не находящемуся в созерцании, а исключительно созданному самим мышлением, из которого и он (этот последний факт) вытекает также и здесь. Я сознаю определенное мышление; только это и дает созерцающее сознание. Я мыслю это определенное мышление: это значит — я вывожу его из некоторой неопределенности, однако определимой... все, что я знаю, есть мое сознание. Всякое сознание или непосредственно или опосредственно. Первое — это самосознание, второе — это сознание всего того, что не есть я сам. Следовательно, то, что я называю своим я, есть только известная модификация сознания, которая называется я именно потому, что она есть непосредственное, возвращающееся в себе и не направленное на внешний мир сознание» (47, 120—121).

Таков результат — и вполне логичный — принятия продуктивного воображения в качестве фундамента теоретического *Я*. Обычно как-то не обращают достаточного внимания на то, что у Фихте теоретическое знание, взятое в своем собственном виде, лишается всякой реальности и что происходит это вследствие отождествления познания с деятельностью воображения. Сам Фихте здесь, однако, достаточно последовательно проводит принцип субъективного идеализма, ориентированного на практическое *Я*: он не обманывается и не обманывает других относительно следствий, к которым должно прийти, если исходить из деятельности творческой фантазии, как таковой, если эта фантазия играет не просто вспомогательную, как у Канта, а центральную роль, если она не аффицируется ничем ни извне, ни изнутри, а предоставлена самой себе. В этом случае, говорит совершенно недвусмысленно Фихте, полностью исчезает всякое бытие. Остается только мираж. «Нигде нет ничего постоянного, — восклицает Фихте, — ни во мне, ни вне меня; существует только беспрерывная смена (Wechsel). Я нигде не вижу бытия и не знаю даже своего собственного бытия. Бытия нет. Я с а м не знаю и не существую. Существуют о б р а з ы, они единственное, что существует... Я сам один из этих образов... Вся реальность превращается

в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит...» (47, 122).

Читая эти строки, ловишь себя на мысли, что, пожалуй, резче самого Фихте и невозможно разоблачить иллюзионизм субъективно-идеалистической теории познания, что Фихте сам предвосхитил ту критику, которая не замедлила обрушиться на него.

Не забудем, однако, что при рассмотрении теоретической способности у нас оставалась нерешенной важная проблема, которую, как видно, и невозможно решить в рамках собственно теоретического *Я*: откуда происходит то первое ограничение деятельности *Я*, благодаря которому появляется первая теоретическая форма сознания — ощущение? Откуда и почему возникает первотолчок, без которого вообще не было бы самого теоретического *Я*, самой интеллигенции? Ища ответа на этот вопрос, можно выбраться за пределы мира представлений, мира образов и прийти к учению Фихте о практическом *Я*, с которым тесно связана его диалектика общественной жизни и истории.

5. ПРОТИВОРЕЧИЯ ФИХТЕВСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ДИАЛЕКТИКИ

Развитие способностей практического *Я*. Для теоретического *Я* первотолчок есть нечто данное, необъяснимое. Если удастся объяснить его исходя из практического *Я*, то тем самым последнее станет основанием для теоретического. Перед нами вновь противоречие, которое все время отодвигалось, но не разрешалось в теоретическом наукоучении: теоретическое *Я* зависит от чего-то вне его (это и есть вопрос — откуда первотолчок?), абсолютное же *Я* ни от чего не зависит, а в то же время это одно и то же *Я* *.

Переведенный на язык практического наукоучения, наш вопрос звучит несколько иначе: не от чего толчок, а для чего толчок? Ответ Фихте таков: для того, чтобы была возможна бесконечная деятельность *Я*. Следовательно, абсолютное *Я*, которое есть бесконечная деятель-

* Специфика фихтевской диалектики состоит еще и в том, что центральное противоречие как бы прошивает насквозь все звенья системы, собирая их тем самым воедино. Противоречие является источником движения и развития мысли.

ность, полагает себе границу *, чтобы была возможна бесконечная деятельность. Но если *Я* и так есть абсолютная деятельность, то как можно говорить о том, что ему надо сделать возможной эту абсолютную деятельность? Ведь оно и без того вечно есть!

Рассматривая первое основоположение наукоучения, мы зафиксировали ту же антиномию: *«Я есть Я»* — это акт самосознания, который осуществляется здесь и теперь каждым человеком, и в то же время эта самотождественность *Я* есть никогда не достижимая цель стремлений всякого человека и всего человечества. Как видим, при переходе к практическому наукоучению мы снова оказываемся поставленными перед тем же вопросом. Этот вопрос не разрешается, а получает все новые и новые выражения, все новые формулировки — такова специфика диалектического метода Фихте.

Как же он формулируется теперь? Абсолютное *Я* с самого начала есть бесконечная деятельность; оно есть все, но оно не открыто самому себе, не дано самому себе, не сознает себя, а потому есть ничто; чтобы осознать себя, эта деятельность должна сама ставить себе границу, а тем самым абсолютное *Я* должно становиться конечным, теоретическим *Я*. Однако на высшей ступени развития теоретического *Я* последнее обращается уже к самому себе и, казалось бы, освобождается как не зависящее ни от какого *не-Я* — оно становится разумом. *Я* самоопределено. Но можем ли мы сказать, что теперь *Я* как абсолютное само себя осознало? Что оно осознало себя — это верно, но абсолютное ли оно? Перестало ли оно в этом пункте быть конечным *Я*? И да, и нет. Да, потому что оно теперь возвратилось к самому себе, стало для себя целью, но оно еще этой цели не осуществило, оно только теперь должно начать ее осуществлять. Высшая точка теоретического наукоучения — чистое самосознание; разум — это исходная точка практического наукоучения, задание его принципа.

---

* Строго говоря, вопрос о том, исходит ли толчок от абсолютного *Я* или нет, Фихте не выяснил. Абсолютное *Я* — это деятельность полагания, толчок же есть ограничение ее, т. е. противополагание, а значит, он не может исходить от абсолютного *Я*. Но в то же время толчок нельзя приписать и малому *Я*, ибо тогда не было бы непрерывности *Я*, единства сознания: деятельность малого *Я* неотделима от абсолютного.

Движение, состоящее в полагании границы и переступлении ее, в теоретическом *Я* происходит бессознательно. Достигнув высшей точки интеллигенции, а именно разума, конечное *Я* мыслит самое себя, и в этой точке самомышления *«Я есть Я»* достигает сознательного совпадения с бесконечным. Но — только в точке; чтобы отождествить себя с бесконечным не в точке только, а на всем своем пути, оно должно теперь в форме сознательной пройти все те ступени, которые оно прошло бессознательно. Оно должно теперь сознательно ставить себе границу и ее переступить, чтобы эта его структура — самоограничения и снятия границы — теперь выступила для самого *Я*. В этом и состоит деятельность практического *Я*.

Теоретическое наукоучение — это теория познания Фихте, практическое — это его философия нравственности, философия культуры и истории. Если основной формой теоретического *Я* было воображение, то основной формой практического *Я* является стремление (Trieb). Стремление, как и воображение, может существовать только при условии, что имеет место противоположно направленная деятельность, которая воспринимается самим стремящимся *Я* как некоторое препятствие: благодаря этому препятствию *Я* находит себя ограниченным в своем стремлении. Без препятствия невозможно стремление, потому что, не будь препятствия, стремящееся *Я* совпало бы с целью своего стремления и перестало бы существовать как стремящееся.

Природа, которая в теоретической сфере выступала как предмет познания, в практическом наукоучении становится средством, с помощью которого достигаются поставленные субъектом цели. Она необходима потому, что без нее не будет того препятствия, которое должно преодолевать практическое *Я*, а значит, не будет и самого практического *Я*. Но поскольку природа есть продукт бессознательной деятельности теоретического субъекта, то можно сказать, что последний — необходимая предпосылка существования субъекта практического; в свою очередь только обращение к сфере практического объясняет нам, почему существует теоретическое *Я*. Оба *Я* — теоретическое и практическое — взаимно предполагают друг друга и соотносятся между собой, как фотография с негативом.

Теперь ясно, почему диалектика предполагает совпа-

дение конца с началом, почему, следовательно, наукоучение должно двигаться в круге. «То, что конечный дух, — пишет Фихте, — неизбежно принужден бывает полагать вне себя нечто абсолютное (некоторую вещь в себе) и тем не менее, с другой стороны, вынужден признавать, что это нечто является наличным только *для него* (представляет собою некоторый необходимый ноумен), есть тот круг, который он может продолжать до бесконечности, но из которого он не в состоянии выйти...» (50, 259). Далее он продолжает: «...можно также сказать, что последним основанием всякого сознания является некоторое взаимодействие Я с самим собою через посредство некоторого не-Я... Это — тот круг, из которого конечный дух не в состоянии выйти; да и не может он хотеть из него выйти, не отрекаясь тем самым от разума и не требуя его уничтожения» (там же, 261).

Итак, толчок необходим для того, чтобы было само конечное *Я*, а вместе с ним и *не-Я*. В момент толчка рождается *Я*, потому что, строго говоря, абсолютную деятельность, с которой начинает Фихте, невозможно назвать деятельностью *Я* в собственном смысле слова.

Как же осуществляет Фихте выведение способностей практического *Я* из исходной формы этого *Я* — стремления?

Первоначально, на своей первой ступени, стремление представляется как влечение к объекту. Это — чувственное влечение; соответственно и объект его — природный предмет. Однако в этом самом примитивном стремлении Фихте различает два момента: влечение к удовлетворению (влечение природного, эмпирического индивида) и влечение к самостоятельности, к власти над природным объектом. Эта вторая сторона выражает в себе момент самосознания, момент сверхэмпирического в индивиде. Как стремящееся к удовлетворению, *Я* вполне зависит от своего объекта; напротив, как стремящееся подчинить себе объект, овладеть им, господствовать над ним, оно зависит от самого себя. Однако оба этих момента первоначально еще для сознания не расчленены, оно еще их не знает. Чтобы они выступили как различные, сознание должно рефлектировать по поводу своего первоначального влечения. Рефлексия позволяет субъекту понять, что влечение к самостоятельности — это высшее в нем по сравнению с влечением к объекту. Осознав это, субъект

уже поднимается над своим непосредственно природным влечением, он овладевает им, подчиняет свои природные склонности своей свободной воле, воле к самостоятельности. Становясь господином своих природных склонностей, он становится господином и всей природы. Но это свое господство он еще должен реализовать — это происходит в процессе углубления его реальной власти над природой, в процессе овладения ею, подчинения ее человеческим целям.

Обращение к объекту перестало теперь быть для человека непосредственным, оно диктуется уже не просто желанием удовлетворить чувственные потребности — оно становится все более опосредствованным, все более свободным. Человек, конечно, не может полностью отрешиться от своей чувственной природы, иначе он перестал бы быть конечным существом, человеком. Но он может все более подчинять свою чувственную природу своим нравственным целям, конечное в себе — бесконечному, он может относиться к этой природе не как к цели, а только как к средству, ибо именно в природе — как внешней, так и его собственной — коренится, по Фихте, его конечность. И движение на пути к высшей цели человечества — все более полному тождеству с собой — предполагает постепенное освобождение от внешней и нашей собственной природы, предполагает овладение ею.

Фихте не видит в природе самостоятельного начала: вся она — продолжение бессознательной деятельности *Я*; деятельность *Я* — вот единственная реальность, она составляет начало и конец всего мирового процесса. С нее все началось, и к ней все должно вернуться. Природа играет лишь негативную роль в системе Фихте, она только препятствие для духа, его граница. В конечном счете ее функция состоит в том, чтобы быть преодолеваемой по мере того, как дух возвращается к самому себе. «Философия учит нас все отыскивать в *Я*. Впервые через *Я* входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу» (50, 401). Не случайно Маркс и Энгельс указывали, что учение Фихте о *Я* есть «метафизически переряженный *дух* в его *оторванности* от природы» (1, 2, 154).

Таким оказался результат «снятия» границы между кантовскими «Критиками» — критикой теоретического разума и критикой разума практического, «снятия» границы между миром познания и миром нравственного действия

и превращения второго мира в единственный и универсальный. Если у Канта отношения «причина — следствие» характеризовали мир природы, а отношения «цель—средства» характеризовали мир свободы, то у Фихте телеологический принцип становится универсальным, а причинно-следственные связи выступают как неистинная (отчужденная, превращенная) форма целевых. Тем самым природа понимается как бессознательно творимый дух (а отсюда и перевернутость отношений), т. е. как нечто несамостоятельное, имеющее свое объяснение и свою цель в другом — в духе, в свободе. В результате человеческий познающий разум превращается в разум мировой, и возникает философия тождества мышления и бытия, которая затем разрабатывается дальше Шеллингом и Гегелем.

К такому результату и должно было прийти мышление, исходившее из допущения интеллектуальной интуиции. Признав последнюю, Фихте тем самым вернулся (конечно, только в одном определенном отношении) к докантовскому рационализму: он мыслит это тождество на другой основе. Постулируя примат практического разума над теоретическим, Фихте кладет в основу всего сущего отношение целевое, в то время как Декарт, Мальбранш, Спиноза в соответствии с их интеллектуалистской ориентацией исходили скорее из отношения причинного. «Абсолютное» Фихте — цель стремлений; «абсолютное» Спинозы — причина бытия. Спиноза и Лейбниц исходят из того, что есть, — из бытия; Фихте — из того, чего нет, что только должно осуществиться, — из долженствования. Как говорит сам Фихте, догматики (представители докантовского рационализма) исходят из необходимости, он же — из свободы; они — из созерцания, он — из деятельности.

Метод Фихте поэтому оказывается весьма плодотворным именно в сфере общественной жизни, в сфере культуры. Полагая в основу принцип деятельности, Фихте рассматривает культуру как видоизменение внешних вещей согласно нашим понятиям, как культивирование природы. В результате создается особый мир, отличный от природного. Фихте подчеркивает, что уже и теперь на земном шаре осталось не так много мест, не тронутых рукой человека, а в дальнейшем природа будет все более и более культивироваться.

Существование культуры как особой области бытия признавалось и отмечалось и до Фихте. Еще софисты,

Платон и Аристотель подразделяли сущее на «природное» и «искусственное». Аналогичное признание мы встречаем и у мыслителей XVII—XVIII вв. Но отличие Фихте от них состоит в том, что он не считает возможным ни вывести законы общественной жизни из природных законов, ни противопоставить их абсолютно; он считает сферу культуры не только самостоятельной, но и более высокой по сравнению с природой. Как удачно выразился Б. Вышеславцев, в противовес натуралистическому тезису «Deus sive natura» Фихте мог бы сказать: «Deus sive cultura» (см. 14, 281). Человек, по Фихте, не просто зависит от природы, он активно переделывает природу; социальный организм втягивает природу в свою сферу, и она начинает существовать по законам этого организма. В этом пункте Фихте предвосхищает понимание той диалектики общественного и природного, которую впоследствии разработал К. Маркс.

В сфере культуры принцип причинности получает новую форму: отношение «причина — следствие» как бы переворачивается и предстает в виде отношения «цель — средство». Сфера практического разума, т. е. мир культуры, характеризуется тем, что для осуществления цели приходится прибегать к системе средств. Поскольку последняя цель человеческой деятельности, а именно достижение идеала свободы, осуществляется в бесконечном процессе, то Фихте рисует картину исторического развития человечества, показывая, какие этапы прошло человечество на пути к этой высшей цели и какие ему еще предстоит пройти. Тем самым Фихте создает свою философию истории, изложению которой посвящена его работа «Основные черты современной эпохи» (1806). Человеческая история, по Фихте, проходит ряд этапов, причем движущим принципом ее развития, перехода от низшего этапа к высшему является противоречие между целью и средством ее осуществления.

В сфере истории и культуры диалектический метод Фихте оказался, пожалуй, наиболее плодотворным, хотя и не был развит достаточно подробно из-за идеалистического характера его диалектики, накладывающего отпечаток телеологизма. Если *«цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом»* (48, 6), то обнаружение этой цели вновь ведет нас к соот-

ношению абсолютного разума и разума конечного. Диалектика же истории оказывается просто результатом развертывания априори данного мирового плана, т. е. исторического «замысла», в божественном уме.

Обнаруживается, что и обращение к культуре не сняло тех трудностей, которые обусловливались идеалистическим характером наукоучения; Фихте так и не может справиться с вопросом о взаимоотношении абсолютного и конечного *Я*, приобретающим в сфере истории и культуры особую остроту. Как соотносятся этот «мировой план» и свободная деятельность индивидов? Фихте подходит к идее объективной закономерности истории, складывающейся в результате субъективных и свободных действий людей, однако логика идеализма ведет его к непреодолимому фатализму. Все в истории «*существует с безусловною необходимостью и... именно так, как существует; оно не могло бы не существовать или быть иным, чем оно есть*» (48, 116). Это означает ничтожество «свободного» индивида, который «с точки зрения истины и подлинной действительности... вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий» (там же, 33).

Субъективно индивид есть все, он есть абсолютная свобода и единственная реальность; объективно, «с точки зрения истины и подлинной действительности», он ничто. Это противоречие свидетельствует о слабости фихтевской диалектики. Абсолютное и конечное выступают здесь как выражение общества, государства — и индивида. Но именно противоречие абсолютного и конечного *Я* составляет сердцевину диалектики Фихте. Поэтому критика ограниченности его диалектики предполагает критический анализ этих центральных понятий.

Парадокс абсолютного *Я*. Абсолютное *Я* вовсе не есть *Я* *. В самом деле, абсолютное *Я* — это бесконеч-

* Анализируя фихтевское понятие самосознания, Э. Гирш пишет: «Не существует ни личности, ни самосознания, кроме самосознания ограниченного индивидуального *Я*. С этой идеей наукоучение победило в сфере европейского образования. После того как это единожды было признано, уже никогда невозможно было мыслить бога как личность в духе дофихтевской философии и теологии» (86, 352).

Гирш прав в том отношении, что абсолютное *Я* Фихте невозможно считать даже сознанием, а тем более личностью; правда, его тер-

ная деятельность, которая становится *Я* только в тот момент, когда она ограничивается, т. е. оконечивается. Значит, *Я* начинается там, где бесконечное становится конечным? Нет, отвечает Фихте: будучи ограниченным, *Я* все время переступает границу, устремляясь за ее пределы. Значит, *Я* — это скорее не то, что бесконечно, и не то, что конечно, а есть нечто конечно-бесконечное, есть единство этих противоположностей. Можно, по-видимому, сказать, что, с точки зрения Фихте, *Я* — это потенциальная бесконечность, бесконечнось в форме конечности, т. е. непрерывное выхождение за пределы всего конечного.

Понятое таким образом *Я* может существовать только при допущении уже не двух, а трех *Я*: абсолютного, теоретического и практического. Стремление Фихте разрешить противоречие, из которого он исходит с самого начала, есть лишь видимость; его действительная задача состоит в том, чтобы показать, как живет это противоречие и как, развертываясь в сферах познания и культуры, конституирует обе эти сферы. Начиная свое наукоучение с решения, лишь сформулированного в виде задачи, Фихте, двигаясь к концу, в сущности все время возвращается к началу. Противоречие, с которого начинается движение, не устраняется и не смягчается, как этого можно было бы ожидать, оно только уясняется как решение, а не как задача, и в этом состоит цель наукоучения.

Парадокс абсолютного *Я*, абсолютной деятельности состоит в том, что она, с одной стороны, с самого начала есть налицо, а с другой — предстает как никогда не могущая быть до конца достигнутой цель практического *Я*, как нравственный идеал. Так есть абсолютное *Я* или его нет? Если бы оно было сущим, было реальностью, то не было бы практического *Я*, ибо не было бы цели, к которой последнее стремится. Но если бы абсолютное *Я* было только недостижимой целью, идеалом, то не было бы теоретического *Я*, ибо объект теоретического *Я* — *природа* — порождается бесконечной деятельностью абсолютного.

Абсолютное *Я* как реальность, осуществленная бесконечность, необходимо для теории познания Фихте, по-

---

мин «индивидуального *Я*» не совсем удачен, ибо самосознание у Фихте — это та «точка» в индивидуальном *Я*, в которой оно тождественно с абсолютом.

скольку последняя растворила в абсолютной деятельности кантовскую вещь в себе. Но абсолютное *Я* как идеал, неосуществимая, хотя и вечно притягательная бесконечность, необходимо для теории нравственности Фихте; оно здесь регулятивная идея, норма, а не реальность, не сущее бытие. Тут разлад «между теорией познания и мировоззрением, — пишет И. А. Ильин. — Ибо теория познания не может объяснить имеющегося налицо, данного представления — ссылкой на то, что когда-то в бесконечности субъект *станет* абсолютным субъектом (да и не станет никогда, а только вечно будет становиться. — *П. Г.*). Состоявшееся, обретенное единство Абсолютного и Малого Я — вот единственный исход для теории познания. *Заданное, бесконечно осуществляемое* единство Абсолютного и Малого Я... вот исход, необходимый для мировоззрения...» (24, 306—307).

Таково двоящееся абсолютное *Я* — то исходная реальность, то недостижимая цель; то оно совпадает с конечным (малым) *Я*, то расходится с ним, как противоположное ему. Когда мы не осознаем себя (и в чем мы не сознаем), тогда (и в том) мы абсолютны; когда же себя сознаем, мы не абсолютны, а только стремимся к абсолютности.

В свете сказанного по-другому предстает и исходный принцип наукоучения. Согласно Фихте, акт самосознания есть в то же время акт самополагания. Но всякое полагание реальности производится абсолютным *Я*; что же касается акта самосозерцания, то оно осуществляется малым, теоретическим *Я*. Значит, сознавая себя, я себя тем самым еще не рождаю; самосознание — это не самополагание. Бессознательное творчество, которому одному присуща сила порождать реальность, есть творчество абсолютного субъекта, творчество божественное. Что же касается творчества малого *Я*, как оно выступает в практическом наукоучении, то оно никогда не в состоянии воспроизвести все то, что произведено *Я* абсолютным. Оно только стремится к этому, но потому и стремится, что не может.

Вечная цель его — сознательно, по свободе воссоздать все то, что создано бессознательно, по необходимости, т. е. просветлить все сознанием, перестроить природу в соответствии с целями свободной воли. Это, собственно, есть не что иное, как стремление стать абсолютным *Я*,

богом. Но это стремление никогда не сможет быть осуществлено. *Я* будет вечно становиться, но никогда не станет богом. Жажда практического *Я* расшириться так, чтобы охватить собой всю реальность, составляет основу активизма Фихте. Для этого учения, основой которого является деятельность, созерцание вообще предстает как несвобода, как ограничение — созерцание и есть ограничение, как доказывает Фихте в теоретическом наукоучении. В самом деле, созерцание ведь означает, что не я охватываю собой реальность, а она объемлет меня, я же растворяюсь, исчезаю в ней.

Главное противоречие, следовательно, состоит в том, что абсолютное *Я* должно быть, но в то же время его не должно быть. Оно есть, поскольку есть порожденная бессознательной деятельностью *Я* природа; но его и нет, иначе малому *Я* не к чему было бы стремиться и прекратилась бы вся история как путь приближения к идеалу.

Это противоречие ведет к необходимости несколько умерить универсалистские притязания со стороны принципа деятельности. В самом деле, деятельность практического *Я*, его бесконечное стремление в сущности было Все во Всем. Оно было целевой причиной возникновения мира, оно же составляет смысл всего этого мира в настоящем и будущем. Такое стремление есть потенциальная бесконечность — только ее Фихте и хочет допустить. Однако потенциальная бесконечность не может существовать, если нет актуальной: абсолютное стремление невозможно без абсолютного бытия. Но тогда перестанет быть абсолютной деятельность *Я*. Она станет не началом и концом всего сущего, а ограничится чем-то, что само уже не есть деятельность.

Итак, диалектика Фихте — и в этом ее сила — неразрывно связана с принципом деятельности. Однако последняя трактуется им как деятельность духа. Поэтому фихтевская диалектика идеалистична. Впрочем, так ее понимал и сам Фихте, убежденный, что философия свободы может быть только идеалистической. Следовательно, к Фихте вполне можно отнести Марксову «Критику гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще»: «Суть дела в том, что *предмет сознания* есть по Гегелю не что иное, как *самосознание*, или что предмет есть лишь *опредмеченное самосознание*, самосознание как предмет (приравнивание человека к самосознанию)» (2, 628).

Глава третья

Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГ

1. СТАНОВЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ ШЕЛЛИНГА

Вслед за тем как Фихте изобразил с помощью своего «антитетического метода» историю самосознания, появилось учение Шеллинга о природе, ознаменовавшее новый этап развития диалектики в немецкой классической философии. Ближайшими источниками, из которых Шеллинг черпал диалектическую проблематику, были фихтевская философия и естествознание того времени.

Вступив на философское поприще как талантливейший ученик и последователь Фихте, Шеллинг попытался выполнить двойную задачу: во-первых, углубить обоснование принципа *Я* — исходного пункта фихтевского учения, во-вторых, дать приложение его принципу в учении о природе — области, которую его предшественник вовсе не разработал. Фихте только указал на необходимость выведения природы из абсолютного *Я*, но далее этого не продвинулся.

Интерес автора «Наукоучения» был сосредоточен на том, как в отрешенности от природы и независимо от нее субъект сам определяет и целенаправленно формирует себя. Бессознательно действующее *Я*, которое, по Фихте, творит природу, осталось вне его рассмотрения. Шеллинг обратил внимание на то, что такое *Я* еще не есть собственно субъект; чтобы стать тождественным субъекту, оно должно пройти путь бессознательного природного развития, и ему еще только предстоит возвыситься к самосознанию. Таким образом, Шеллинг пришел к мысли, что начинать сразу с самосознающего *Я*, как это делает Фихте, неисторично, что надо возвратиться к самому истоку: изобразить генезис самосознания и показать необходимость его появления. А это — первая часть всей работы, добрая половина дела, «некритично» упущенная из виду Фихте.

Проблемы перехода к анализу «объективного». Анализу самосознания должен быть предпослан анализ природы. Но диалектический метод рассмотрения в том его виде, в каком он вышел из рук Фихте,

неприложим к природе, ибо она, с точки зрения Фихте, есть неизменное, застойное «бытие», резюмирующееся в понятии «объект»; все в ней — от века, а метод наукоучения имеет дело только с тем, что развивается, — по Фихте, только с самосознанием. Объект — это «только необходимое препятствие» развитию, он — неустранимый элемент фихтевской системы, но вовсе не предмет исследования в ней.

Когда в научных теориях заходила речь о естественном развитии, Фихте настаивал на том, что развитие заключено, собственно, не в самом «объекте», а лишь в способе теоретического построения его и в характере изложения (см. 52, 78). Понятие о «развивающемся объекте» представлялось ему самопротиворечивым и разрушительным для всей его системы. Его диалектика самосознания не просто терпела рядом с собой, но даже предполагала метафизический взгляд на природу как неподвижный «объект» и основывалась на нем. Предмет естествознания, каким воспринял его Фихте, мог и должен был включаться в его учение не как положительный источник и опора для диалектики самосознания, а лишь негативно, как контрастирующий фон, на котором она развивается. Природа не пробный камень, а антипод этой диалектики, безусловное противоположение ей.

Фихте с самого начала возвел концептуальный заслон критическому пересмотру принятого толкования природы как неизменного «объекта» и отгородился от попыток проверить собственный метод в свете новых данных естествознания. «Объект» в его системе на протяжении всего ее развития не выявляет в себе никакого саморазличения, никакого внутреннего сдвига, при наличии которого только и можно было бы проникнуть в него с помощью фихтевского «антитетического» метода; нет, он неизменно выступает все в той же окостенелости, что и в начале, и по замыслу всегда должен оставаться таким.

Учение о природе отнюдь не было случайным образом «упущено» в наукоучении, Фихте даже упорно настаивал на невозможности такого раздела в своей философии. Если, таким образом, необходимо было осуществить «прорыв» от системы Фихте к философии природы, то для этого нужно было усовершенствовать его метод, развить и довести до способности быть приложимым к анализу природы, а центром всего преобразования

сделать перестройку взгляда на «объект», т. е. на природу.

Новые данные естествознания, все более расшатывавшие метафизическую концепцию природы, не привели Фихте к необходимости проанализировать «объективное». Необходимость этого была вызвана факторами иного рода — социально-политическими переменами.

Система морального идеализма Фихте была направлена на то, чтобы побуждать человека к деятельности, разжигать энтузиазм к ней. Добру надлежит осуществляться, и мы должны претворять его. Руководствоваться нравственным идеалом вполне достаточно, чтобы быть уверенным в правоте и конечном успехе совершаемого поступка. Фихте знал, что в результате деятельности возникает независимо от сознания еще и нечто непредвиденное (52, 46), но он был убежден, что если деятельность определена по форме чистого *Я*, то «другое», составляющее в поступке «объективное» (появление которого «абсолютно необходимо», хотя оно и не предусматривалось в действии), никоим образом не может идти вразрез «имевшемуся в виду», ибо «чистое Я никогда не может находиться в противоречии с самим собой» (51, 62).

Фихте ограничил рассмотрение деятельности субъекта лишь сознаваемыми актами и устранил надобность в специальном анализе того, что не сознается в них. Поскольку учение немецкого философа в средоточии своем выражало натиск революционных политических событий во Франции и идейно воспроизводило пламенный порыв к переустройству мира, оно на первых порах не вполне могло и, пожалуй, даже не должно было заниматься предвосхищениями и предаваться трезво-холодному, скрупулезному анализу объективных последствий этой воодушевленной и целеустремленной деятельности. Предосторожность, осмотрительность, излишняя прозорливость относительно того, что действительно получится в итоге, породили бы сомнения и скепсис, внесли бы колебания и разброд, расслабили бы волю к действию, сковали активность, охладили бы воодушевление как раз тогда, когда нужны были величайшая концентрация воли, непреклонная решимость, отвага, напор, дерзания — все, без чего немыслимы свершения, имеющие всемирно-историческое значение. Нужно было — Шеллинг хорошо сформулиро-

вал идею Фихте — «действовать так, как повелевает долг, совершенно не заботясь о последствиях. . .» (61, 345).

Фихте, которого Маркс назвал героем мысли в области морали, вполне выражал и теоретически обосновывал эту установку героев действия в области политики. Невнимание к «объективному», появляющемуся из самой деятельности самосознания, было для его философии исторически оправданным и закономерным.

Если в начале революции о содержании политических действий можно было судить почти исключительно по их замыслам, то в конце ее — также и по результатам. Плоды «дерева свободы» явно не походили на те, которых ожидали и хотели видеть люди, чьими руками оно сажалось и взращивалось. Такой оборот побудил Шеллинга присоединить к сознанию долга мотив ответственности за исход свободного действия и тем самым указать на необходимость анализа объективной стороны деятельности. Чистота помыслов и благородство намерений не могут служить достаточным оправданием следствия, которое они влекут за собой. «Даже если долг мой в том, чтобы так поступить, — предостерегает Шеллинг, — я не могу быть совершенно беспечен относительно того, что вытечет из моих действий. Это не может быть так, раз при зависимости моего поступка от моей свободной воли такой зависимости уже не существует для того, что вытекает из этих поступков, и того, чем они могут стать для всего человеческого рода в целом» (61, 345—346).

Неудовлетворенность «прозаическим» осуществлением идеалов, противоречивостью и неразумием того, что вытекает из поступков, проникнутых, как прежде казалось, ясным сознанием и озаренных светом разума, побуждала пристальнее всмотреться в содержание сознательной деятельности: как могла она обмануть ожидания? Именно в силу своей превратности результаты нуждались в объяснении. Помимо деятельности они не могли возникнуть, и если не были преднамеренными, то появиться они могли только из бессознательной части деятельности.

Новый факт, с которым столкнулся Шеллинг, состоял не в том, что акт воли является носителем некоторой скрытой, не сознаваемой нами необходимости, а в том, что эта необходимость объективируется «наперекор воле действующего, в качестве такого, что он сам по своему желанию никогда не мог бы осуществить» (61, 344).

И над этим нельзя было не поразмыслить, ибо попытки «доброй воли» установить моральный порядок, как оказалось, — Шеллинг уже мог это зафиксировать — «явно обнаружили свою порочность, приводя к полной противоположности своим замыслам и к деспотизму в той его самой ужасной форме, которая является самым непосредственным следствием всех таких стараний» (там же, 330).

Неудачи в приключениях сознания, которое решает строить мир «свободно и согласно своему собственному закону» (Фихте), коренятся в самой природе той модели сознания, которая раскрывается через фихтевскую систему, — в исключительном самомнении, в нежелании субъекта попытаться взглянуть на себя со стороны, извне. Порок заключается не в отклонении от принципа, а в его субъективизме, превратные следствия которого по необходимости дали о себе знать как в политической практике «субъективной воли», так и внутри самой «чистой теории» в ходе ее развертывания; учение Фихте, претендующее на то, чтобы называться «философией свободы», приходит к идее такого государства, которое, как оказывается, должно служить не средством реализации свободы индивидов, а средством ограничения и подавления их свободы. Это есть идея такого устройства, при котором, как замечает Гегель, «тюрьма, связанность, узы, все растут» (15, *II*, 479).

Если даже «чистое» самосознание не свободно от объективных структур, которые сказываются через нежелательные результаты его деятельности, идущие, как признается post factum, вразрез «должному», то в целях более четкого уяснения актов самосознания появляется настоятельная необходимость провести анализ «объективного» по меньшей мере в тех пределах, в каких оно обнаруживает себя в самом средоточии «субъективного», в круге «чистого» самосознания, хотя бы для того, чтобы установить — с точки зрения самой философии Фихте это крайне важно, — имеет ли здесь место действительное противоречие между намерением и результатом или же только видимость противоречия.

Но эта необходимость упиралась в системе Фихте в невозможность такого анализа — препятствовала общая методологическая установка в подходе к «объективному», и она вела к целому ряду неувязок.

В его системе сознание только шаг за шагом теснит «объективное», но не углубляется в него; есть движение от субъективного к объективному, но нет встречного движения. В силу этой односторонней диалектики система никак не может получить завершения: дело подтверждения исходного принципа «*Я* есть всё» постоянно отодвигается в неопределенную даль. Получается вопреки замыслу системы невоссоединимость *Я* и *не-Я*, дуализм. Единство (тождество) *Я* не реализуется и остается только субъективным долженствованием, и каждый раз оказывается в противоречии с исходным принципом, что *Я* не равно *Я*. Точка зрения субъективного долженствования никак не подразумевает (скорее исключает) встречное объективное движение, а без последнего цель всего развития не достигается, тождество (субъективного и объективного) вечно становится, но никогда не устанавливается. Если порождаемое всякий раз деятельностью *Я* «объективное» в каждом случае вновь и вновь встает преградой на пути к тождеству *Я* (с самим собою и с *не-Я*), то только анализ «объективного», как такового, мог бы стать решающим испытанием и дать (в случае успеха, конечно) в заключительном пункте системы окончательное подтверждение основоположению *«Я* равно *Я»* (т. е. *«Я* есть все: *Я* и *не-Я»*). Но этого-то у Фихте как раз и нет; нет имманентного рассмотрения «объективного» самого по себе, оно «лишено самости» и берется только в отношении к «субъективному». Задуманный в качестве всеобщего, фихтевский диалектический подход оказывается применим только к особенной сфере. Диалектика «субъективного» тесно уживается здесь с метафизикой «объективного».

Отсюда ясно, что попытки Шеллинга преодолеть ограниченность фихтевской формы диалектического метода, придать ему действительно универсальный смысл, объективную значимость, не могли бы привести к успеху без надлежащей реинтерпретации взгляда на объективное, как таковое.

Естествознание как источник формирования новой методологии. Где, как не в природе, объективное дано в наиболее чистом виде? А природа — область компетенции естественных наук. К ним Шеллинг и обратился. Но на науки о природе он взглянул иначе, чем Фихте, — не со стороны «состояния», а со

стороны происходящих в них изменений, процессов, тенденций. Такой подход мог возникнуть только в условиях общего подъема естественнонаучных исследований, современником и свидетелем которых Шеллингу довелось стать.

Шеллинг отмечает, что естествознание, принимая объективное, или природу, за первичное, с неизбежностью влечется к противоположному полюсу. Стараясь «облечь явления в форму теории», оно и само вместе с тем встает на путь преобразования себя из эмпирического в теоретическое естествознание и вступает на почву разума, общую с философией. Прошедший через горнило естественнонаучного освоения хаос явлений начинает выступать перед нами разумно упорядоченным. В этом смысле Шеллинг говорит о «неизбежной тенденции естествознания оразумливать природу», «переходить от природы к интеллигенции» (61, 13; 12).

Если допускать вслед за Фихте, что каждая из сменяющих одна другую научных теорий одного и того же объекта есть не более как субъективная конструкция, то в появлении каждой из них не улавливается никакой необходимости; она просто сосуществует наряду с прежними, и переход, точнее, скачок от нее к последующей есть просто дело произвола; связь между ними остается непонятной, необъяснимой из субъективистски толкуемого «конструирования». Шеллинг же исходит в отличие от Фихте из эволюционирующего естествознания, находит в развитии тех или иных теорий и в смене их новыми определенную закономерность, которую можно выразить как тенденцию к все большему «одухотворению» (идеализации) объекта и (у Фихте этот момент отсутствует) к постепенной дематериализации его (см. там же, 12—13).

Внутри естественнонаучного познавательного процесса Шеллинг выявил, таким образом, не улавливаемое фихтевским рассмотрением движение от объективного к субъективному и расширил метод своего предшественника, удачно названный у Куно Фишера «методом возрастающей субъективности», до метода потенцирования, т. е. постепенного возрастания «субъективного» с соответствующим уменьшением «объективного».

Бурные перемены в естественнонаучных представлениях о природе давали многостороннее подтверждение подмеченной им двуединой тенденции, в которой объек-

тивное как бы испепеляет себя и переходит в противоположное тому, чем оно признавалось прежде по своим характеристикам. Получалось так: если продолжать признавать объект лишенной движения субстанцией, то он представляется просто иллюзорным, реальным же он оказывается лишь тогда, когда его начинают понимать как движение.

Обе стороны указанного следствия хорошо иллюстрируются судьбой, постигшей такие понятия, как «флогистон» и «теплород». Благодаря открытию кислорода понятие о «невесомом горючем веществе», «флогистоне», оказалось вытеснено реальным антиподом этой мнимой «субстанции», процессом окисления, соединения веществ с кислородом, и «флогистон» был отправлен на свалку фантастических идеализаций. Подобным же образом благодаря исследованиям Румфорда была ниспровергнута теория другой «невесомой материи» — «теплорода»: ученый пришел к заключению, что теплота «не может быть материальной субстанцией», что она есть не что иное, как движение. Еще раньше Ломоносов распознал в теплоте особую форму движения материи (молекулярную).

К началу XIX в. естествознание приступило к многостороннему изучению различных форм движения материи (физической, химической, биологической). Стали входить в терминологический обиход все новые так называемые специфические силы — вымышленные понятия, в основе которых, однако, нередко лежало правильное представление о качественном своеобразии определенных, хотя еще и не понятых форм движения материи. Это разрушало цельность воззрения, пытавшегося втискивать все многообразие форм движения в прокрустово ложе ньютоновской механики, и заменяло метафизичное по своей сути единство, достигавшееся путем сведения всякого движения к простому перемещению, столь же метафизичной разорванностью, ибо «специфические силы» обычно рассматривались никак не связанными с общими силами природы и друг с другом. В науках о природе вставал вопрос о немеханическом принципе унификации естественных сил. Для этого надо было установить опытным путем многосторонние взаимосвязи, переходы между ними, превращения друг в друга. Шеллинг застал физику вступающей в полосу исследований самого процесса превращения — «того великого основного процесса, в позна-

нии которого находит свое обобщение все познание природы» (1, *20*, 13).

Поначалу Шеллингов анализ развивающегося строения знания об «объективном» еще ничуть не противоречил фихтевской установке: иметь дело не с внешней предметностью, а со способом познания, не с объективным, а с субъективным. Но Шеллинг «настигает» наконец естественнонаучную форму познания в том пункте ее развития, где само ее строение находится в совершенно очевидной зависимости от строения ее предмета, так что всякое дальнейшее продвижение философского рассмотрения этого знания должно вылиться в анализ той же самой предметности, с которой имеет дело соответствующая наука. Так, переход от одной отрасли научного знания к другой, например от физики к химии, от химии к биологии, находится в прямой зависимости от конкретного исследования превращений физической формы движения материи в химическую, химической — в биологическую. Не удивительно поэтому, что самим ходом исследования Шеллинг был вовлечен в непосредственные вопросы естественных наук. Он внимательно следил за стремительными переменами в этой области, происходившими у него на глазах. Это была эпоха великих открытий Гальвани, Вольты, Лавуазье, Эрстеда. Поскольку успехи естественных наук составили важнейший источник в формировании Шеллингом нового взгляда на природу и метода подхода к ее исследованию, необходимо хотя бы вкратце остановиться на некоторых новых данных науки того времени.

Ни один из так называемых видов электричества (стеклянное, смоляное и т. п.) не вызвал столько научных споров и не дал такого толчка развитию науки, как «животное электричество», представление о котором сформировалось на основе опытов Гальвани (1791). Загадка этого явления, казавшегося сначала специфичным для живых организмов, с 1800 г. переместилась в Вольтов столб. Это изобретение Вольты послужило опровержением идеи о существовании «особого» животного электричества: последнее в полной мере проявляется также и в неживой природе.

Исследование причин, вызывающих электрический (гальванический) ток, стало делом различных физических наук. Вольта нашел в «животном электричестве» не осо-

бую «вещь» или «силу», а обыкновенный продукт взаимодействия различных физических тел (соприкосновение разнородных металлов). Уолластон рассмотрел это явление с точки зрения происходящего в нем химического процесса (окисление), а Деви — с точки зрения взаимодействия как физических, так и химических причин. Явление гальванизма опровергало представление об обособленности сил неживой природы. Соответственно стали разрушаться резкие перегородки между науками. Благодаря исследованиям Деви (1806—1812) удалось произвести разложение воды электрическим током и проникнуть в связь электрических и химических процессов. Понимание связи электричества и магнетизма вышло за рамки простых аналогий, подготавливалось сенсационное открытие Эрстеда (1820) — воздействие электрического тока на магнитную стрелку. Шеллинг оказался современником зарождения учений об электрохимизме и электромагнетизме.

В области биологии на него произвели глубокое впечатление эволюционные взгляды К. Ф. Кильмейера, пытавшегося объяснить развитие жизненных процессов в животных организмах через единство и взаимодействие естественных сил. Умами ученых уже завладела идея развития как дифференциации основных сил природы и интеграции их в сложные системы взаимодействия (К. А. Эшенмайер, И. В. Риттер).

В естественных науках стали рассматривать уже не просто те или иные повторяющиеся виды движения, но превращение одних видов движения в другие. Теория этих превращений, несомненно, должна также относиться к компетенции естествознания, и оно — Шеллинг предчувствует такой сдвиг — приближается к тому, чтобы обрести форму такой теории, стать учением о природном движении, как таковом, о закономерностях превращений этого движения. Теория таких превращений была бы одновременно и изображением истории превращений движения. А между тем подобного рода теория уже по-своему дана в фихтевском наукоучении. В самом деле: самосознание у Фихте понято как само движение, и он изображает метаморфозы этого движения, как такового, историю духа. Не распáхнут ли в таком случае внешний мир перед нами, «чтобы мы могли снова отыскать в нем историю нашего духа»? (100, *I*, 383).

Естественные науки как раз и ведут к этому: они исходят из объективного, не вытесняют его из сферы своего рассмотрения, не отгораживаются от него, как это делает Фихте, а проникают во все более глубокие слои его и улавливают там нечто само по себе прогрессирующее, некоторые аналоги интеллекта, те или иные намеки на разумность, и, чем далее, тем большие степени этой еще «бессознательной» разумности, наконец, первые проблески сознания (см. 61, 13). Эволюционные теории, которые там и тут прорывают метафизическое воззрение на природу, наталкивают Шеллинга на мысль о наличии не только параллелизма между природным и духовным порядком, но и более глубокой, исторической связи между ними. Обозреваемая через призму эволюционирующего естествознания природа представляется философу самóю, независимо от нашего сознания и воздействия на него, «своим умом» намечающей вехи собственного развития, проторяющей путь и продвигающейся собственными усилиями по этому пути к осознанию себя через человека.

Вот к чему естествознание, по Шеллингу, подводит свой предмет («объективное»): оно отправляется от полюса, противоположного всему «субъективному», и пытается решить задачу, обратную Фихтевой, — показать переход от природного развития к духовному, превращение объективного в субъективное, бессознательного в самосознающее; по мере того как оно осознает свою задачу и приближается к разрешению ее, оно превращается в натурфилософию.

Новый подход к пониманию природы. Опираясь на естествознание, Шеллинг установил изначальность тенденции ко все большему самоодухотворению природы. Путь науки убедительно показывает, что тенденция эта не зависит от наших субъективных намерений. Природа сама имеет тенденцию «идеализировать себя», вочеловечиваться, и она не остается только при бесконечном «долженствовании» (на манер фихтевского и романтического субъективного долженствования), а достигает своих как бы бессознательно поставленных целей.

Наше «оразумливание» природы есть лишь продолжение ее собственной, поначалу бессознательной, «работы над собой». Человеческий разум — высший продукт ее усилий. «Благодаря последнему природа впервые целокупно самое себя вновь объемлет, обнаруживая тем са-

мым, что искони она тождественна с постигающимся в качестве разумного и сознательного в нас» (61, 13).

Природа, таким образом, не нуждается, согласно Шеллингу, в таком благодеянии, как «наделение» ее душой: душа в ней есть, и душа есть собственная сущность природы. Этот «идеализм природы» и диалектика ее соединились в учении Шеллинга не случайным образом. Если природа мертва, «бездушна», если она только «объект» и совершенно лишена субъективности (внутренней активности), тогда прав Фихте: она не диалектична. И обратно: если она диалектически развивается, значит, в ней живет «душа», внутренний ее «мастер».

Гегель следующим образом истолковал судьбу, которую претерпел фихтевский метод в руках натурфилософа. Природа превратилась в проекцию идеальных схем и духовных ритмов. Философия Канта и Фихте пошла дальше рассудка, к разуму (т. е. к диалектическим формам постижения), а Шеллинг применил к пониманию природы эти формы разума вместо обычных рассудочных форм, изменив, таким образом, «категории мышления природы» (15, *11*, 505).

Будь вообще возможен такой ход непосредственно от Фихте, он был бы очень легок: изменили категории мышления, как таковые (с рассудочных на разумные), — меняем соответственно и категории мышления природы. Но мы видели, что философия Фихте, осуществив первое, категорически запрещает второе. Если бы диалектика в фихтевской ее форме была просто «пересажена» на рассмотрение природы, она выглядела бы бессмысленной.

Но Гегелю казалось иначе. Он желал видеть в натурфилософии Шеллинга ступень к своей «философии природы», где природа понимается как «идея в форме *инобытия*», или «отчужденный от себя дух» (15, *2*, 20; 21). Такой природа как раз непосредственно выводится из учения Фихте, даже содержится в нем. Сам Гегель применял в общем Фихтеву схему: природа неподвижна, только дух бесконечно прогрессирует. Добавлено только: в целом недиалектичная по своей сути природа подлежит все же диалектической интерпретации. И это добавление оказалось возможным лишь постольку, поскольку настоящий предмет рассмотрения у Гегеля не природа, как таковая, а категория, в которых она мыслится, — идея природы.

Гегель по существу затушевывает специфику натурфилософской диалектики: он стремится показать лишь то, что Шеллинг «внес» в понимание природы формы разума (категории становления, развития, единство противоположностей и т. п.), а не то, что он извлек эти формы, и в особенности нечто новое в их содержании, из изучения самой природы.

Следуя своей манере умалять значение самобытных ростков (особенно материалистических) в предшествующих ему системах, Гегель опустил важную сторону натурфилософии, не входящую в его собственную концепцию, но составившую неизбежную предпосылку формирования последней,— то опосредствующее звено, в котором как бы переплавились, или, лучше сказать, вывернулись наизнанку, основные положения фихтевской философии. В 1827 г. Шеллинг вспоминал о начале своего самостоятельного философствования: тогда еще «господствовала система философии (фихтевская. — *В. Л.*), мощная в самой себе, внутренне в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности... В наше время не многие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки, доступное теперь всем, и завоевать свободу и жизненность мышления, результатами которых теперь все наслаждаются» (цит. по: 53, *7*, 7).

Результаты, к которым пришел мыслитель, оказались возможны вовсе не на путях экстраполяции уже готового фихтевского метода, а через обращение к содержанию, данному в меняющейся естественнонаучной картине мира и непосредственно в открываемых наукой новых фактах. В плане развития диалектики «точка роста» обозначилась у натурфилософа с того момента, когда он отправным пунктом рассмотрения делает природу, не продолжает (это было бы непосредственной филиацией идей — что нового внес бы он тогда?), а прерывает спокойное скольжение с фихтевской горки. И поскольку в рамках своей натурфилософии он встает на точку зрения естествознания и принимает природу (объективное) за первичное, он пытается понять природу не из преднайденных у своего предшественника интеллектуальных схем, а из нее самой.

Такой отправной пункт ясно очерчивается у Шеллинга

в его признании природы «законодательницей для себя самой»: «Природа довольствуется сама собой»; «Природа обладает безусловной реальностью»; «Природа обладает реальностью, которая проистекает из самой природы — она есть ее собственный продукт — из себя самого организованное и само себя организующее целое» (58, 130). Здесь очень отчетливо выражено тяготение мыслителя к материалистическому воззрению. Он определенно пытается принимать природу как она есть, без субъективных привнесений, и искать объяснение всему, что совершается в ней, из принципов, «которые заключены в ней самой» (там же, 130). В русле этой кратковременной, не устоявшейся у Шеллинга тенденции в ранний, натурфилософский период его развития он стремился саму диалектику почерпнуть из изучения природы и осмыслить диалектический метод как способ действия самой природы.

Однако натурфилософия Шеллинга с самого начала находилась в связи с таким сопутствующим веянием, которое окрашивало ее в тона совершенно иного рода; в результате получалась смесь, для которой вышеприведенная гегелевская интерпретация («проекция разума в предметный способ бытия») остается отчасти справедливой в смысле оценки итогов (но не пути!) развития от Фихте к Шеллингу.

Мы уже видели, что Шеллинг выявлял в науке вызревание духовного в лоне самого «объективного» и сам настойчиво проводил эту мысль применительно к развитию природы. Чтобы лучше определить эту линию, подчеркнуть ее значение и не смешивать с обратной ей (объективирование духовного), имеет смысл обратиться к соответствующему контексту, в котором она формировалась, — к мировидению немецких романтиков (Ф. Новалис, Август и Фридрих Шлегели), тесной связью с которыми отмечен период подготовки и становления натурфилософского метода Шеллинга.

Исходя отчасти из фихтевских (или сопутствующих им) принципов, творчески развивая их в соответствии с требованием фихтевской философии, предъявляемым ею к своим последователям, — творить! — романтики конкретизируют и перерабатывают сами основные категории этой философии. Принцип деятельности преобразуется в деятельность по созданию художественного произведе-

ния, абстрактное *Я* — в творческую личность (гений), *не-Я* — в творение художника. Последнее уже не есть мертвый «объект», ибо в нем живет вложенная в него художником душа. Сама природа в процессе художественного ее освоения подвергается творческой переработке, поэтизируется и предстает уже одухотворенной. Это уже «не та» природа, что дана внешнему наблюдению, а очеловеченная, хотя очеловеченная лишь субъективным образом — в фантазии и в воображении.

У романтиков имеются две «природы»: эмпирическая и — воображаемая, существующая и — долженствующая быть; одна, как у Фихте, предстает человеку извне, дикой и суровой, лишенной разумности; другая дана во внутреннем созерцании — облагороженной и «окультуренною», не такой, «какова она на деле, но какой она возможна и какой она быть должна» (Новалис) (31, 135). Первая перевоплощается творческой фантазией во вторую. Процесс переработки — это привнесение в природу «души». В преобразованном виде природа выступает наделенной самостоятельностью, даже «первичной» и определяющей, а не определяемой. Но не такова она в первозданном виде — это «мы» делаем ее такой, вся деятельность признается проистекающей только со стороны субъекта. В основе остается фихтевское представление о безынициативности внешней нам природы и об отсутствии в ней самой собственной устремленности к «очеловечению».

В преодолении этого последнего момента у Шеллинга действительно в определенной мере срабатывала вышеобозначенная гегелевская схема. «Идеализирующий» аспект романтического подхода к природе (Новалис: «Природа есть чистая поэзия») Шеллинг направил по руслу объективного идеализма: «Поэзии подобает быть скромной и не позволять высказываться одному только субъекту. Да будет она некиим внутренним событием, присущим предмету, как музыка сферам. Сначала поэзия самих вещей, и только вслед за нею поэзия слов» (100, 7, 145). Но объективный мир все же представляется Шеллингу «не чем иным, как первоначальной, еще бессознательной поэзией духа» (61, 24). «Мировая душа» оказывается у философа не просто названием или метафорой для выражения спонтанной активности и развития природы, но и понятием, действительно несущим в себе спи-

ритуалистический оттенок. Шеллингово понимание сущности природы содержит в себе обе эти смысловые нагрузки, смесь их.

2. КОНСТРУИРОВАНИЕ И ПОТЕНЦИРОВАНИЕ

Конструирование. Шеллинг начинает натурфилософию с конструирования ее предмета. Наука о природе рассматривает свой предмет в становлении. Первоначально природа есть только бесконечное, всегда равное самому себе становление, или чистое тождество, не замутненное никакими различиями, и потому она есть безразличие. Но безразличие уже противоположно различию, а за пределами всеохватывающего тождества не может быть ничего вообще, значит, и ничего противоположного ему, от чего оно отличалось бы. Поэтому различие как противоположность тождеству должно заключаться в самом тождестве. В тождестве должно быть противоположение. Тогда природа должна перестать быть чистым тождеством и стать двойственностью. Если бы в этой двойственности не было единства, а в единстве не было бы новой двойственности, то природа была бы лишена и внутренней целостности, и всякой активности. «В природе нельзя, следовательно, мыслить ни единство без раздвоенности, ни раздвоенность без единства. Одно постоянно вытекает из другого» (59, 133). Формула «тождество в двойственности и двойственность в тождестве» выражает господствующий в природе закон; он «противоречив», но в этом противоречии заключается причина всей ее деятельности.

Диалектические положения, как видим, появляются у Шеллинга как необходимое следствие вполне доступных рассудку формально-логических выкладок. Они напоминают фихтевскую антитетику: движение фиксируется в неподвижных взаимоисключающих категориях, по своей структуре еще не адекватных рассматриваемому предмету, ибо категории «тождество», «различие» и т. д., каждая сама по себе, только обозначают различные стороны становления, но не выражают этих сторон, а выражают скорее бытие (не становление), состояние (не процесс). Эти категории должны быть приведены в движение, чтобы они могли нести в себе отблеск становления

и ближе выражать его. Поэтому Шеллинг полагает, что первоначальное тождество должно означать вовсе не абсолютный покой, но тенденцию, стремление к саморазличению и самопротивоположению; а противоположность тождеству, двойственность (в свою очередь содержащая противоположности), есть обратное стремление к безразличию, из которого она проистекает. Стремление к различию, обусловленное безразличием, и стремление к безразличию, обусловленное различием, вместе служат основой для первоначальной перемены. «Но основа предполагает перемену так же, как перемена предполагает основу, здесь нет ни первичного, ни вторичного» (100, *3*, 309).

Конструирование Шеллинг осуществляет путем приведения интеллектуальных ритмов в соответствие природным. Когда, например, в категории «становления» он вскрывает статичность — непрерывный поток, в котором ничего нельзя различить, следовательно, «самотождественность», а затем в успокоившемся тождестве снова вскрывает подвижность, то в этом случае он реализует в мышлении то же самое, что прослеживает в природном процессе: превращение природной активности в продукт, а продукта — в деятельность.

У Фихте деятельность прекращается в продукте (поэтому природные предметы оказываются у него всего лишь пассивными «объектами»), а у Шеллинга только замирает, чтобы вновь оживиться в нем уже в новой форме и, далее, быть продолженной и перенесенной на следующий продукт и т. д. Следовательно, здесь имеется не просто перенесение заимствованной у Фихте схемы на природный процесс, но и развитие ее.

Природа для Шеллинга есть становление; именно оно — а не «вещи» — является предметом натурфилософии и тем, что составляет «само бытие». «Мы знаем природу только как деятельную» (100, *3*, 13). «Почитаемая обычно людьми за единственно подлинную реальность — реальность вещей — носит лишь заимствованный характер и оказывается отражением высшей... существует понятие более высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие *действования*, или *деятельности*» (61, 58—59). Категория тождества потому и может стать принципом всех противоположностей, что она наполнена теперь далеко не традиционным содержанием — не тем «единством», ко-

торое вертится в круге безразличия, остается непрогрессивным и безжизненным, но единством динамичным, творческим. Именно в этом свете Шеллинг осмысляет отнюдь не новые сами по себе положения о всесторонней взаимосвязи явлений (другим выражением чего служит отрицание обособленности их), о единстве многообразия, о том, что нет ничего «отдельного от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом» (62, 103). Мир потому един, что все его процессы проистекают из одного источника, что все пронизано становлением, пульсацией одних и тех же диалектических ритмов, движением от тождества к противоположности и от нее к новому тождеству, или, иначе говоря, «от тезиса к антитезису и отсюда к синтезу» (100, *3*, 317).

Отсюда прямой путь к преодолению как дуализма, неспособного пробиться к единству противоположностей, так и той точки зрения «целостности», которая чурается расчленения целого и не способна объяснить различия. По Шеллингу, «благодаря заключенной в ней самой противоположности природа собственно и становится лишь в себе целой и завершенной» (58, 130). Утверждение об изначальной двойственности не отметается, а включается в более общее видение и там получает свое объяснение: всеобщая дуальность в природных явлениях — это необходимая модификация абсолютного единства, тождества, в которое все многоразличие вновь погружается с такой же необходимостью, с какой и возникает из него.

Принципом развития и творчества природы является, согласно Шеллингу, раздвоение и поляризация в изначальном тождестве. Этим уже устраняется надобность привлекать на помощь внешний сверхъестественный «первотолчок» для объяснения начала движения в природе: в осуществлении через противоположность уже «необходимо есть становление» (65, 63).

Но если природа есть непрерывный процесс творчества, бесконечное становление — не «пребывающее становление», но «становящееся становление», то как доходит она до известной нам из опыта устойчивости своих продуктов? «Задача всей науки состоит в том, чтобы конструировать возникновение фиксированного продукта» (100, *3*, 305). Для этого необходимо признать, что в глубине продуктивности природы должны находиться две противоположные тенденции: положительной тенденции

должна противостоять тормозящая ее, «не отрицающая, а негативная».

Продукт, который возникает из столкновения двух противоположных тенденций, должен моментально исчезать вместе с их взаимным уничтожением; вспышка молнии дает наглядный пример этому. Но философия природы призвана объяснить и то, как возможны устойчивые, сохраняющиеся продукты. Объясняет она это следующим образом: покой, о котором свидетельствует опыт, следует понимать как постоянное воспроизведение деятельности. «Продукт должен быть мыслим как в каждый момент уничтожаемый, а также как в каждый момент вновь репродуцируемый. Мы видим собственно не состояние продукта, а только лишь постоянный процесс репродуцирования» (59, 133).

«Продуктивность в своей изначальности бесконечна» (58, 130), она никогда не истощается, и это должно отражаться в природе как продукте. Шеллинг приходит к понятию о продукте, который до бесконечности продуктивен, что и резюмируется у него в понятии материи. Природа необходимо является нам и познается нами в форме материи, и на нее переносятся теперь все существенные определения природы.

Потенцирование. Натурфилософ стремится понять все многообразие форм движения материи как проявление общих природных сил, объяснить все не теми или иными обособленными и потому непостижимыми далее «специфическими силами», а действием одной и той же, в конечном счете естественной причины. Последнее основание всех сил он ищет «в субъекте самой природы» (100, *4*, 75). Он намеревается реализовать замысел Канта: не «придумывать гипотезы для частных явлений», а «найти лишь принцип, на основании которого можно судить о всех них» (26, *6*, 137). Напряжение между противоположными тенденциями служит Шеллингу универсальным принципом для объяснения всех явлений.

Первую, самую простую форму обнаружения напряженности, или полярности всех естественных сил, Шеллинг усматривает в магнетизме. Отдельные противоположности, наблюдаемые в универсуме, суть только побеги первоначальной противоположности, которая выступает в явлении магнетизма. «Магнетизм вовсе не особенность того или иного отдельного рода материи, но

свойство материи вообще, следовательно, подлинная категория физики» (61, 154). Замечательное свойство магнита — в нем противоположные силы объединяются в одной точке — Шеллинг делает эмпирическим коррелятом самого принципа своей философии. «Закон полярности», или единство противоположностей, является как «общим мировым законом», так и «первым принципом философского учения о природе» (100, 2, 489; 459).

Примечательно, что по образцу действительного (принятого за «начало») предмета, в котором содержится такой пункт, как тождество противоположностей (точка «безразличия» в магните), мыслимое у Шеллинга «всеобщим», именно «полярность», также содержит в себе этот момент. «Полярность как таковая» является не просто стороной всего многообразия, абстрагированной от него и витающей над ним в качестве только мысленного представления, но воплощена в особенном («магнетизм»), которое есть не метафора всеобщего, а сама действительность его; всеобщее совпадает с особенным.

Сравнение с парадоксом (который, как в математике при доказательствах методом «от противного», обычно исключается из дальнейшего рассмотрения: противоречия-де «не должно быть»), в котором «плод вообще» — абстракция — вдруг оказывается столь же реально существующим, как и отдельные плоды — яблоки и груши, показывает, что тождество магнетизма с «полярностью вообще» содержит в себе заряд такого же, но не чисто логического, а реального противоречия, которое требуется разрешить, а не выносить «за скобки» рассмотрения. А разрешением может быть только развертывание противоречия путем выведения следствий из него, или изображение в мысли того, как магнетизм — эта элементарная форма полярности — превращается в другие формы.

Без указанного противоречия с «началом» просто нечего было бы делать. Аристотель, например, правильно находит в такой особенной геометрической фигуре, как треугольник, вместе с тем и «фигуру вообще», фигуру фигур, потому что из треугольников строятся все прочие фигуры. У Гегеля в формуле: не только абстрактно всеобщее, но и всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного (см. 18, 1, 112), — речь идет о конкретности мыслительной формы, о единстве знания и имеется лишь «догадка» (Ленин) об объективной связи природы

и о собственном ее историческом развертывании, как из зерна, во внутренне расчлененную целостность. У Шеллинга эта мыслительная форма как бы не отделена от действительного, независимого от мысли движения, а «заворожена» им, не обособлена, а вплетена в ритмы самого рассматриваемого предмета и живет ими, мы имеем здесь дело с гораздо большим, чем у Гегеля, объективизмом.

Шеллинг впервые в истории новой философии попытался установить и проследить стадии развития противоположностей в природе. На первой ступени (магнетизм) он находит противоположности заключенными внутри одного и того же тела. На второй ступени (электричество) противоположности разделяются и распределяются на различных телах, приходящих во взаимное напряжение, в относительную противоположность друг к другу. На третьей ступени (химизм) сами тела относятся друг к другу так же, как факторы (силы) магнетизма: тела абсолютно противоположны, а взаимодействие их дает результатом возврат к исходному пункту, к индифференции, но уже не сил (как в магнетизме), а тел (100, *3*, 314—321).

Магнетизм, электричество и химизм образуют, по Шеллингу, три степени восходящего ряда потенций динамического процесса, модификации одной и той же изначальной силы. Если их рассматривать как три степени «наполнения» пространства — линия, плоскость, объем, то магнетизм, становясь плоскостной силой, переходит в электричество, а электричество, становясь силой, пронизывающей пространство, переходит в химизм. Априорным способом Шеллинг пытается проникнуть в связи и переходы между этими «потенциями».

Заслуживает внимания взгляд философа на химический процесс как на единство двух предшествующих — магнетизма и электричества. Среди многих процессов этого рода он отыскивает такой, который совершеннейшим образом представлял бы эту третью потенцию динамического процесса, т. е. такой особенный процесс, у которого с преимущественной ясностью выражено триединство потенций. Исследования Гальвани, Риттера и открытие Вольты дали Шеллингу основание предположить, что именно в гальванизме следует усматривать эмпирический коррелят для последующей ступени умозрительного конструирования. Гальванизм приобретает в

глазах натурфилософа теоретически обобщенное значение: это «не отдельный какой-либо процесс, но общая формулировка для всех тех процессов, действие которых переносится и на самый результат» (61, 158). Гальванизм подытоживает в себе неорганические процессы и служит переходным звеном от них к царству живой природы.

Много десятилетий спустя, как видно из нижеследующей полемики Энгельса против Фейербаха, подтвердилась важность натурфилософского предположения, которое было сделано Шеллингом в 1800 г., именно о необходимости иметь ближайшей предпосылкой для появления органической жизни такой особенный химический процесс, в котором воплощалось бы богатство всех неорганических сил природы. «Конечно, — рассуждает Фейербах, — жизнь не есть продукт химического процесса, не есть продукт вообще какой-нибудь отдельной силы природы или отдельного явления, к чему метафизический материалист сводит жизнь; жизнь есть результат всей природы» (44, *1*, 340). Энгельс в «Диалектике природы» прокомментировал это место как «бессодержательную беллетристику». «То, что жизнь есть результат всей природы, — говорит он, — нисколько не противоречит тому обстоятельству, что белок, являющийся исключительным самостоятельным носителем жизни, возникает при определенных, даваемых всей связью природы условиях, но при всем том именно как продукт некоторого химического процесса. Если бы Фейербах жил в таких условиях, которые позволяли бы ему хотя бы поверхностно следить за развитием естествознания, то он ни в коем случае не стал бы говорить о химическом процессе как о действии одной изолированной силы природы» (1, *20*, 514).

Следует иметь в виду, что Шеллинг постоянно совершенствовал и неоднократно обновлял схему натурфилософского построения. Начало при этом было всегда одним-единым, но не всегда одним и тем же по своему конкретному содержанию.

Так, например, он пытался брать за начало «тяготение» и вслед за Кантом объяснять все явления действием противоположных сил отталкивания и притяжения. Если результат их взаимодействия угасает в продукте, т. е. если силы уравновешиваются, то мы имеем мертвое тело; когда тела, выведенные из равновесия, стремятся к покою, тогда имеет место химическое явление; а если

равновесие не восстанавливается, но вновь и вновь нарушается, если борьба сил непрерывно воспроизводится, то налицо феномен жизни, в которой, как в непрекращающейся борьбе сил, выражается одновременно и жизнь природы в целом (100, 2, 186—187).

Почему же натурфилософу приходится принимать за начало то магнетизм, то тяготение, то, наконец, электричество? Дело в том, что природа неизменно выступает перед ним в качестве такого целого, в котором нет ничего безусловно первичного и всякое «начало», как в окружности, относительно. Но так же и в теоретическом построении. По мере его продвижения вперед начало являет себя не статичным, а претерпевающим изменения. Оставаясь началом, оно само имеет определенные ступени развития и постольку не может всегда служить адекватным объясняющим принципом в том своем виде, в каком оно выступает в первом своем определении (как магнетизм). Иные стороны высших «потенций» (ступеней развития) не могут быть в достаточной мере объяснены непосредственно из первых же («низших») основоположений. Понимание их дается только тем, что сами основоположения соответствующим образом развиваются.

Нередко еще до подтверждения данными естественных наук Шеллинг своими теоретическими построениями устанавливал многосторонние связи и переходы между такими явлениями, как магнетизм, тяготение, электричество, гальванизм, химизм, теплота, свет. Недостатки в фактах восполнялись продуктами воображения, фантазией, рассуждениями по аналогии, далеко не всегда умеренными. Мыслитель руководствовался при этом идеями всеобщей связи материальных процессов и постепенного их восхождения к высшим формам. Полнота всех явлений или процессов низших порядков каждый раз подытоживается у него в высшем — в таком процессе, рядоположение которого «в числе других» «наряду со всеми предшествующими» было бы очень поверхностным, потому что процесс высшего порядка выступает еще и связующим звеном для них, является реализованной сущностью всех их, наглядным бытием их сущности, таким «общим», которое не частично, а целиком воплощено в «особенном».

Сам термин «высшая потенция» у Шеллинга очень емкий: он означает одновременно и высшую возмож-

ность новой ступени, и, поскольку высшее есть предел, полное завершение и реализацию всех возможностей — действительность ее. Граница старого уже есть новое; новое есть лишь завершенное старое. Так, целокупность всех потенций неживой природы уже есть нечто живое, которое в организме находит для себя лишь некоторое особенное выражение. Органическая жизнь — это не просто одно из явлений материи наряду с другими, но высшее выражение жизненности материи в целом, совершеннейшая форма реализации всех дремлющих потенций к жизни; это высшая потенция по сравнению со всеми неорганическими формами материи, ставшая над ними, и вместе с тем их собственная высшая потенция.

Надо учесть, что Шеллинг выступил с своим учением о жизни в условиях, когда, с одной стороны, механицизм не давал и не мог дать удовлетворительного ответа на вопрос: благодаря чему физические, химические и прочие факторы вступают в организме именно в такую, а не в иную связь? Объяснять это с помощью категории цели, значит, привносить в природу сознание, которое как раз и должно быть еще выведено из природы и объяснено из нее. С другой стороны, именно на недостатках механицизма вырастали виталистические представления, вводящие для объяснения жизни понятие об особой сверхприродной «жизненной силе», и в таком случае между живым и неживым появлялась непроходимая пропасть. Но «жизненная сила» опять-таки ничего не объясняла в явлениях организма, и Шеллинг верно отмечает, что это — совершенно пустое понятие, «продукт несозревшего разума», «временное» пособие для него (100, *3*, 80). Натурфилософ уверен, что организация и жизнь могут и должны быть объяснены из принципов самой природы.

Жизнь. Проблема целостности. «Органическая жизнь» у Шеллинга выражена таким образом, что она таит в себе такое же противоречие, как явление магнетизма. Жизнь есть выражение целокупности всех неорганических процессов, и вместе с тем она имеет особое по сравнению с предшествующими ей специфическое проявление (в органическом мире). Индивидуальная жизнь организмов— это только особая форма проявления всеобщей жизни природы. Основание феномена жизни, таким образом, не есть ни внеприродное начало, ни принцип только некоторой частной области природы, а есть изна-

чальная сила природы, это — «мировая душа», совпадающая с глубочайшей сущностью природы как целого. Мысли о природе как живом целом, «всеорганизме» ярче всего развиты в сочинении «О мировой душе. Гипотеза всеобщего организма» (1798), где Шеллинг настаивает: «...не вещи суть принципы организма, а, наоборот, организм есть принцип вещей»; «существенное во всех вещах есть жизнь; к области случайного относится лишь форма их жизни» (100, 2, 500). Так называемая неживая природа — это только «оцепеневшая» жизнь: «жизнь скрывается здесь в смерти и лишь через многие преграды снова прорывается к себе самой» (там же, 226). Шеллинг пытается разрешить проблему целостности природы в самом важном пункте.

Проблема целостного единства вообще выдвигается тогда, когда реально действуют противоположные принципы. Шеллинг с самого начала столкнулся с резкой разграниченностью обоих: с одной стороны, компилятивное единство знания о природе, резюмировавшееся в характерной для XVIII в. идее «энциклопедии», с другой — возрожденное романтиками представление об античном «космосе» как внутренней связности, чуждой раздробления.

Романтики, собственно, откристаллизовали и вынесли за пределы естествознания одну из его тенденций (к единству) и противопоставили ее другой, еще господствовавшей, которую они односторонне раздули в своем представлении в чуть ли не универсальную его тенденцию: дробить мир на «кусочки», «отрезки» с помощью рассудочной аналитики. Формирование же представления о неделимом целом они связывали с иной способностью — эстетической.

Взгляду на мир как на агрегат, как на механически соединенные объекты противопоставлялось, таким образом, представление о гармонически связанном мироздании, не изменяющемся существенным образом и не поддающемся рассудочному анализу иначе как путем насильственного расторжения в нем его неразрывных уз, которыми как раз и поддерживается связь («душа») целого. С этой точки зрения естествознание, изгоняя из всех уголков природы «духов», которыми полнился античный «космос», лишь разрушает целостное мировидение, выхолащивает из природы «душу» и омертвляет предметы.

Стоит только направить рассудочно-аналитическую способность на осмысление живого целого, и оно сразу же каменеет, цепенеет, как под взглядом Горгоны. После этого имеют дело уже не с природой, как таковой, а с трупом ее, который, конечно, легко поддается анатомированию.

Попытки воссоединить разрозненные знания, добытые естественными науками (а равно и интегрировать сами эти науки), в живое единство имели не больше успеха, чем стремление понять, как из целого проистекает частное и обособленное.

В качестве непреложного итога естественнонаучных исследований Нового времени имелась, с одной стороны, «бессильная» множественность добытых фактов, сведений и т. п., которые никак не удавалось сплотить в прочное единство, с другой стороны, отгороженное от них и неспособное найти в них свое выражение и подтверждение неразложимое (не разрешающееся в множественность) единство. Без крайней разведенности и противопоставленности того и другого не могло бы появиться проблемы синтеза.

Неразложимость (недостижимость для рассудка) и самосохраняемость в своей обособленности и замкнутости составляют в «целом» не достоинство, а скорее недостаток, в силу которого оно (целое) оказывается неспособным к синтезу с другой стороной как своей противоположностью; именно потому, что из боязни «потерять» его оберегают от рассудочной аналитики, оно продолжает пребывать в своей ограниченности, не развивается до всеохватывающего единства, остается только на одной стороне всеединого, с которой «целому» этого рода никак не удается совладать (оно не может вобрать в себя свою противоположность).

Синтезирующее в себе обе противоположности «всеединое» стало для романтиков предметом неутомимого поиска и приобрело у них этический смысл: оно не то, что «есть» (как у эллинов, для которых «космос» был самоочевидным и непосредственно данным до всякой разделенности, так что и проблемы синтеза в греческом мире не возникало), а «должное», нечто безвозвратно потерянное в прошлом и уже несбыточное, к которому тем не менее следует непрестанно стремиться (связанное с этим душевное состояние — постоянное колебание между вос-

поминанием и предчувствием — романтики выражают в категории «томление»).

Камнем преткновения для синтеза выступает здесь представление о неподвижности целого. Все движение к нему совершается где-то за его пределами, а не в нем самом. Оно не может обогатиться противоположностью, включить ее в себя, потому что в нем нет стремления к этому, — целое довлеет в себе. Но это-то и составляет его ущербность. Оно не понято само как встречное движение к противоположному, не понято как становящееся и развивающееся целое. Потому оно и остается для романтиков недостижимым идеалом, предметом безуспешного стремления, без всякой надежды когда-либо воссоединиться с ним. У романтиков идея целого свято хранится глубоко в тайнике души. Целое лишь идеально: «Понятие единого и целого никоим образом невыводимо из опыта, оно возникает из первоначальной свободной деятельности нашего духа», — пишет Шлегель (31, 247).

Когда берутся универсализировать принцип целостности, то дуализм, которым завершаются попытки понять лишь из принципов механистического воззрения как органическое целое, так и целостность природы вообще, не преодолевается, а только возрождается; целое и не-целое в обоих случаях взаимно изгоняются одно из другого и существуют одно подле другого не объединенными; целое как принцип организации элементов, частей, множества выносится за пределы этих компонентов как нечто противоположное им — в конце концов в сознание. Кант показал, что исходя из механических принципов природы проблему ее целостности (приведения неорганического и органического к общему выражению) нельзя решить, иначе как локализовав принцип целостности в нашей способности суждения, т. е. не в природе, а в субъекте (см. 26, *5*, 428—429).

Дуализм, т. е. то, в чем иные последователи Канта видели последнее слово его философии, Шеллинг стал рассматривать только как отрицательное условие для конструктивных изысканий. Органическое и неорганическое брались лишь в качестве противоположностей, задача была неправильно поставлена, оттого и не могла иметь решения. В самом организме эти противоположности не разделены, потому в нем и следует искать разгадку целостности природы, принцип единства двух ее царств.

Как в органических явлениях целое не образуется составлением отдельных частей, а скорее само «образует» их, так и по отношению к природе вообще: в качестве целого она должна предшествовать своим частям, которые проистекают из целого (см. 100, *3*, 279).

«Природа неорганического должна определяться через противоположение природе органического» (там же, 93). Противоположность неорганической и органической жизни — это та необходимая форма, в которой протекает всеобщая жизнь природы. Неорганическая материя составляет непременное условие органической, но в такой же мере она и обусловливается последней — обе возникли из общего живого единства, из природы, как таковой, в которой как общность, так и взаимная противоположность их уже «заданы». Скрепой этих противоположностей у Шеллинга служит не наше сознание, как это было согласно кантовско-фихтевской и романтической традициям, а сама природа. Его решение этого вопроса направлено явно против субъективизма: «Не мы познаем природу априори, а природа существует априори, т. е. все отдельное в ней предопределено целым» (там же, 279).

В органической материи природа в такой же мере продолжает свое развитие от неорганической, в какой и возвращается в себя. Ступень органической жизни — это такая потенция природы, на которой она (природа) развернуто выражает себя как целое; здесь целое существует не в оторванности от многообразия, а в нем самом, существует через эту свою противоположность. Только через такую противоположность природа и становится тем, что она есть, завершенным в себе целым. «Так же как организм есть двойственность в тождестве, такой же является и природа, единая, себе самой равная и все же самой себе противоположная. Поэтому происхождение органической двойственности должно быть единым с происхождением двойственности в природе вообще» (100, *3*, 160). Синтез органического и неорганического следует поэтому искать в природе, лишь представляя ее целым, безусловно органическим. Однако живой организм, как и природа в целом, диалектичен не только в своем существовании через противоположность, но и в дальнейшем своем развитии через последнюю. Действительным обоснованием единства природы служит у Шеллинга не про-

сто «связь всего со всем», наглядно данная в живом организме, но такая связь, которая раскрывается в эволюционном процессе.

Подобно тому как каждая ступень неорганического процесса является «неудачной попыткой» природы отобразить себя целиком, так же и в органической природе особь (индивид) есть лишь несовершенное средство для выражения биологического вида (общего). Между видами, как и между индивидуумами одного и того же вида, существует генетическая связь, и каждый из видов в восходящем ряду их есть несовершенное выражение рода, последовательное приближение к нему. На различных ступенях созидания видов и родов проявляется одна и та же бессознательная деятельность природы (там же, 48). За 60 лет до Дарвина и за 10 лет до Ламарка натурфилософ выдвигает в предисловии к сочинению «О мировой душе» идею о том, что последовательный ряд всех органических существ должен представлять собой результат постепенного развития одной и той же организации.

3. НОВЫЕ ЧЕРТЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Отличие шеллинговского метода от фихтевского мы попытались раскрыть «в работе», т. е. в процессе его функционирования, показав, как он обособляется от исходного метода и сам полагает собственные отличия. Проанализируем теперь результаты этого процесса.

Преобразование фихтевского метода. Та противоположность *Я*, которая у Фихте присоединяется к *Я* логическим актом в виде антитезиса, существующего «рядом» с тезисом, у натурфилософа дедуцируется и развертывается в процессе. Он стремится показать, как противоположность становится противоположностью. В прежней системе становлением охвачена была только одна сторона противоположности, в новой — обе. Если Фихте хотел придать понятию становления универсальную значимость, то почему он не мог устранить косный элемент в своей системе, именно противоположение «становлению», «объект»? Надо сказать, что он решался на такой эксперимент. Но что получалось? Оказывалось, что вся диалектика самосознания рушится, все превращается в сплошной безудержный головокружительный поток, в котором ничего нельзя различить, — Фихте вынужден при-

знать, что даже реальность *Я* в таком случае исчезает. Неудивительно, что ему приходилось вновь искать спасения от этого в жестоком противоположении «становлению» — в стабильном «объекте», иначе говоря, постоянно предполагать, что победному шествию духа всегда должна противостоять устойчивая в себе природа. Последняя, правда, должна постоянно побеждаться, но не быть начисто уничтоженной, ибо без этого непрестанно сжигаемого материала не может состояться зрелище субъективной диалектики.

Казалось бы, гораздо бóльшие трудности должны появиться в системе, которая саму природу — это столь необходимое жесткое и неизменное противоположение становлению — берется «размыть», лишить постоянства. Но мы уже видели, как справлялся Шеллинг с этим затруднением. Противоположность развитию, стабильность, которая создает необходимый фон для него, не есть у Шеллинга нечто внешнее и совершенно чуждое развитию, — это лишь определенная форма его, заторможенное, но не исчезнувшее вовсе становление. И поэтому мы имеем в ней не внешний, как у Фихте, а внутренний фон развитию, который не находится за пределами того, что развивается, а постоянно создается самим движением, не абсолютно неподвижный, не одноликий, а меняющий свои тона и обогащающийся всякий раз с достижением более высокой формы движения, развивающийся по степеням; отличие от деятельности в собственном смысле (чистой деятельности) здесь не качественное, а лишь количественное (степенное).

Поскольку у Фихте не было имманентного рассмотрения природы, то он и не мог осмыслить ее с этой деятельной ее стороны. Природа есть для него нечто однажды и навеки застывшее, безусловная противоположность деятельности (субъекта), объект, а для Шеллинга — сама деятельность, только затаившаяся и готовая воспламениться вновь, возродиться в новых формах. Покой — это только производный момент определенности природы в натурфилософии, а основная ее определенность быть вечно становящейся. Таков смысл двуединства природы: она есть и порождающее, и порожденное, само себя творящее и само из себя сотворенное. Как нечто ставшее, порожденное из себя самого, устойчивое и покоящееся на себе самом, природа предстает в натурфилософии окоче-

невшим, застывшим, окаменевшим интеллектом. Как порождающее себя, природа есть прозревающий, становящийся интеллект.

В системе натурфилософии в отличие от наукоучения природа сама по себе не идентична «объекту», но становится им и принимает облик застывшего объекта только по отношению к сформировавшемуся уже сознанию, только для сознания, как противоположность ему, и именно на той ступени своего развития, когда порождает сознание, раздваиваясь при этом на противоположности: субъект и объект. Но пока сознание еще только вызревает и не отпочковалось от своего лона, этих противоположностей нет, а есть только неразличенное единство.

Точка зрения на природу только как на лишенный становления объект получает в натурфилософии свое истолкование (не оправдание!). Все в природе открывает себя через противоположность: общее — через особенное, продуцирование — через продукт. Природа сама ведет свой продукт через противоположности и на высочайшей вершине повергает его в первоначальное тождество (от которого произошла дифференциация), в индифференцию (58, 131), где борьба противоположностей «замирает». Такой именно — индифферентным объектом — природа и должна представляться в том пункте своего развития, где ее активность уже перенесена на новый природный продукт, на человека, тогда как саму себя на этой вершине развития она выражает фихтевской формулировкой: «Я есть только деятельность, и ничего более», т. е. она есть это изначально, в чистом виде, по своей сути, и она выражает это в особенном продукте своей деятельности, в человеке, хотя Фихте, высказывая свое положение, имел в виду, конечно, совсем другое — уже сознающее себя, субъективное *Я*, для которого природа стала *не-Я*, объектом.

Философия Фихте, принимающая сознание за отправной пункт, никогда не может дойти до единства сознания с природой, до тождества *Я* и *не-Я*, ибо она начинает с отделенности сознания от природы, так что принцип исходной тождественности остается неизменно за пределами сознания (61, 228). Отсюда получается, что фихтевское понимание природы в каком-то отношении воспроизводит кантовскую «непознаваемую» «вещь в себе», с тем только оттенком, что мы не то чтобы «не можем»,

но не хотим, не должны познавать ее, и в этом нет надобности; природа не должна иметь к нам никакого отношения, мы не желаем считаться с тем, что она есть «в себе», ее назначение — быть «для нас», чтобы подчиняться нашей власти над нею, нашей воле, призванной к господству над природой. Природа признается только в образе врага всего разумного, и поэтому «разум находится с природой в постоянно продолжающейся борьбе» (51, 90). Установка разума — обуздывать природу, как дикого зверя, не мир и согласие с нею, а вражда и навязывание ей своей субъективной воли.

Попытка взглянуть на природу «незаинтересованно», бескорыстно, подойти к ней чисто теоретически, не под формой вражды, завоевания, насилия над нею (ибо линия вражды и непримиримости к природе отваживает от имманентного постижения ее, препятствует пониманию ее самобытной сущности), а с согласием и чувством интимной дружбы, если угодно, любви к ней, — вот что составляет сдвиг от Фихте к Шеллингу. По данному вопросу натурфилософ вступает в союз с романтиками: для достижения нового, «задушевного» единения с природой человек должен проявить инициативу в изменения отношения с нею — перебороть в себе своекорыстные узурпаторские вожделения, укротить «натиск» на природу, претензии на господство над нею. Ибо именно установкой на насилие над природой (философия Фихте хорошо выражала интеллектуальный климат в этой ситуации) человек проектировал себя как субъекта, враждебно противостоящего природе как объекту, и приписывал сущностные характеристики только себе, лишая вместе с тем природу ее собственной сущности, ее «самости».

У Фихте *Я* делает природу противоположностью себе, по Шеллингу же, напротив, природа сама своим собственным развитием превращает себя в противоположность себе самой: становление — в ставшее, бессознательное — в сознающее себя. Шеллинг хочет видеть и познавать природу не в свете уже сформировавшегося и «обособившегося» от нее сознания, а в ее собственном природном свечении, постигать природу не извне, а встав на точку зрения самой природы, не привнося в нее своего субъективного вйдения, света своего разума. Этим путем он намеревается раскрыть — вернее, показать, как природа сама через себя раскрывает, — все, вплоть до сознания,

этой высшей противоположности, которую она производит из себя.

«Попав в мои руки, объект уже прошел через все метаморфозы, необходимые, чтобы возвести его в сознание. Увидеть объективное в самом начале его возникновения можно, лишь депотенцируя объект всякого философского размышления, который в своей высшей потенции равен *Я*, и конструируя с самого начала этот низведенный к низшей потенции объект» (100, *4*, 84). При таком подходе мы попадаем, по мнению Шеллинга, в живые родники природного творчества, не доступные взгляду извне. Он подчеркивал эвристический характер натурфилософского метода (потенцирования) и называл натурфилософию («умозрительную физику») «матерью всех великих открытий в естествознании», «душою истинного опыта» (100, *3*, 280). Он был убежден, что его метод «потенцирования» не только позволяет проникнуть в суть природных процессов, но и вполне тождествен способу действия самой природы.

А коль скоро природный процесс есть самосозидательный и творческий, то и постижение его выступает как вторичное порождение того же процесса и ничто не мешает мыслителю утверждать в таком случае: «Философствовать о природе — значит творить природу» (там же, 13). Этот тезис не несет в себе фихтевского, субъективистского смысла. Творить, по Шеллингу, — значит дать предмету свободно родиться в нашем сознании, без насилия над ним, без навязывания ему посторонней воли. Диалектика осмысляется натурфилософом как творчество самой природы и как репродуцирование этого творчества в мышлении. Так что когда он говорит о постоянном стремлении природы к снятию дуальности и к возвращению в первоначальное тождество и т. п., то он тем самым описывает одновременно и свой собственный метод — «мыслить и сочетать воедино противоречивое» (61, 391).

При применении этого метода у Шеллинга постоянно вырисовывается следующее. Из тезиса выводится и противопоставляется ему антитезис, а в этом последнем в свою очередь содержатся новые контрапозиции: тезис и антитезис, указывающие, поскольку они даны в противоречивом единстве друг с другом, на необходимость снятия противоречия, с тем чтобы перейти к более высо-

кой ступени (на которой изначальное противоречие не уничтожается, а принимает новую форму). Высшая ступень, с одной стороны, включает в себя предшествующую и окрашивает ее в свои тона, с другой стороны, взаимодействуя с ней как с неснятой и будучи сама основой этого взаимодействия, формирует такую целостность, в которой противоположности (высшее и низшее) безразличны и сохраняют свою значимость в качестве противоположностей только вне этой целостности, т. е. вне истины. Отсюда следует, по Шеллингу, что все указанные моменты движения мысли, чтобы не быть отрешенными от истины, должны быть даны в едином, нераздельном акте (в отличие от гегелевского типа систематической его расчлененности в понятии) — в акте интеллектуального созерцания.

Если представить производимую им рациональную раскладку как линейное развертывание содержащихся в ней моментов, то можно сказать, что по осуществлении ее Шеллинг выбирает позицию, с которой линия видится точкой. В таком случае бесконечный ряд естественных процессов представляется вечностью (пройденной бесконечностью), а субъект перестает быть внешним наблюдателем всего, что там происходит, он становится бессознательным соучастником. Предавшись ходу природного процесса, он естественным путем придет к тому, к чему влечется сам этот процесс, к сознанию и самосознанию.

Философия, которая исходит не из сознания, а из природы, дает монистическое решение вопроса об отношении познания к миру вне нас: познание есть природная способность, высшая потенция природы, уплотнившая в себе все ее низшие потенции. Познавать — значит обнаруживать в себе эти самые потенции, развертывать их в себе; это и есть настоящее раскрытие структуры сознания, познавательной его способности. Не мы познаем природу с помощью какой-то особой, своей, отличной от природы, отделенной от нее познавательной способности, а природа познает в нас себя, свои собственные природные потенции. Через человека она заглядывает в свои собственные сокровенные истоки, «возвращается в себя», мыслит себя, так же как в человеческом глазе она видит себя, в слухе — слышит себя. Постоянное возвращение природы в себя — это «существенная черта ее характера». Оно вы-

ражает у Шеллинга замкнутость природы на себя саму, вечный круговорот ее, погружение — на всех уровнях и ступенях ее становления — в то, что она есть изначально, в тождество с собой. Природа содержит в себе все эти ступени вечно, поэтому история их развертывания — не временна́я (время признается несущественным), а вечная история, и все новое в природе — вечно новое.

Постепенность и скачки. Развитие выступает у Шеллинга как открытое обнаружение того, что еще в неразличимом виде уже имелось в самом «начале». Допускать «возникновение» значило бы, по Шеллингу, полагать появление нечто из ничего, «какими бы образами и словами ни пытались затем помочь делу» (57, 91). Он сразу же привносит ошибочное представление о «возникновении» как беспредпосылочном и потому с порога отвергает это понятие.

Над мыслителем еще господствовала традиция понимания развития как постепенного изменения, нигде не прерывающегося, не делающего «скачков». А взгляд, согласно которому неорганическая природа представляется исконно существовавшей, органическая же — возникшей (т. е. естественнонаучный взгляд), настоятельно требует признания «скачка». Но это не вяжется с «постепенностью». Если такой перерыв постепенности останется непостижимым, принципиально недоступным пониманию (чего, по мнению Шеллинга, никак не должно иметь места в разумно устроенной природе), то мы попадем в объятия дуализма; если же, напротив, он будет надлежащим образом объяснен и оправдан перед судом разума, то надвинется угроза материализма.

В столь критической ситуации натурфилософ предложил уже известный нам выход; из грубой материи никогда не могло бы появиться ничего живого, если бы в ее собственной основе не было органической целостности (именно органической, ибо что же другое заслуживает названия «целое»?). Таким способом удается обойти — не разрешить! — проблему перехода к качественно новому формообразованию.

Шеллинг двинулся еще дальше по этому пути: он по существу упразднил вопрос о возникновении духовного из материального и, уже неся в душе идею тождества того и другого в абсолюте, выступил с критикой материализма своего времени, усматривая в нем скрытый дуа-

лизм. Материализм «в том виде, как он до сих пор существовал» (важная оговорка!), отвергается из-за его «неспособности» вывести духовное из материального. В этом учении происхождение духовного из материального не доказывается, «хотя вполне справедливо было бы этого ожидать» (61, 132), а догматически постулируется, не обосновывается, а принимается на веру; в нем дух «образует некий изолированный остров: какие бы окольные пути к нему со стороны материи мы ни пролагали, никогда на него не попасть иначе как путем скачка» (там же, 132).

Пока диалектика не стала способом объяснения скачка, он оставался непонятным мышлению, самопротиворечивым, недоказуемым, и Шеллинг обратил исторически обусловленную ограниченность философской методологии, ее метафизичность, против материализма: если последний всерьез принимает за начало бездушную материю, то как он может вывести из нее исконно отсутствующее в ней? Ссылки на «постепенность» развития от материи к ощущению и, далее, к сознанию остаются невразумительными, если не предположить эти «новые» качества уже предсуществующими — пусть в малой степени, хотя бы еще в зародыше — там, откуда они вырастают. Но тогда эти качества уже нельзя будет считать «возникшими», «новыми», их можно будет сравнительно легко «вывести» (ибо выведение путем изображения ступеней количественного роста одного и того же уже «готового» качества не представляет особого труда). Существенно то, что материалистический принцип в таком случае переворачивается: материя выступает спиритуализованной, она лишь пробуждающийся дух.

Отвергнув как логическую непоследовательность тот скачок в мышлении, с помощью которого приходилось совершать так называемый переход от материи к духу, Шеллинг достиг логической «непротиворечивости» ценой упразднения разнокачественности материального и духовного и сведéния их различия к чисто количественному. Он усвоил мысль Лейбница: природа не делает скачков; сознание не возникает, а лишь мало-помалу вышелушивается из материи. Действительное выведение есть выведение чего-то качественно нового, отличного от первоначального, а у Шеллинга все сводится к постепенному наращению в зачатке уже предпосланного.

Он выступает по данному вопросу, до предела используя все возможности метафизики, и потому находится на грани ее превращения в новую методологию. Качественные преобразования лишаются в его концепции истинной своей действительности тем, что истолковываются как мнимые обнаружения скрывающихся за ними движений постепенности. Но постепенность — это именно движение по степеням, не гладкое и безмятежное, а напряженное и противоречивое, через противоположности и борьбу, — вот взгляд Шеллинга на формирование новых (а для него — только «так называемых новых») качеств. Так сознание в виде противоположности материи появляется в кризисный момент, когда все потенции бессознательного развития природы уже доведены до предела и абсолютно исчерпаны. Бессознательное в точке высшего своего напряжения, где сосредоточена вся полнота и мощь его потенций и где выражается оно не как то или иное бессознательное, но бессознательное, как таковое, уже равно разрешению его в сознание, вернее, в первый проблеск его, подобно тому как максимум электрического заряда равен разрядке его напряженности в минимальном световом феномене (вспышка молнии). И в подобных критических ситуациях мы из данной концепции всякий раз узнаем о том, что сознание, как и все новое, в природе не возникает, а только постепенно выводится ею наружу, лишь обнаруживается то, что природа предусмотрительно таила в своих недрах «прозапас».

Но постепенность, как замечает Гегель, есть скорее только безразличное изменение, противоположное качественному изменению; всякое рождение есть «не продолжающаяся постепенность, а, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное» (18, *1*, 466). Иронией судьбы идеалист Гегель в полемике против идеалиста Шеллинга выковывал недостающий материализму диалектический методологический прием для рационального объяснения перехода от материи к духу.

Отношение к «противоположному» (к антитезису). Приступив к разработке натурфилософии, Шеллинг собирался лишь упрочить наукоучение в основании и развить в следствиях (подтвердить учением о природе). Но оба направления: обоснование принципа

«*Я* есть все» и развертывание следствий — сливались воедино и влекли с необходимостью, присущей диалектическому ходу мысли, к более глубокому основанию, несущему в себе более общий принцип: «Все есть *Я*»; простое формальное оборачивание прежнего принципа придало новый характер всему дальнейшему движению мысли. Шеллинг пришел к замечательному положению: теория познания должна быть выводом из изучения природы.

Учение о естественном процессе переросло во вторую часть натурфилософии — в учение о познавательном процессе; натурфилософия стала своеобразной теорией познания. Налицо выявилась новая ситуация: натурфилософия, происшедшая из наукоучения, не просто раздвинула его границы, но так преобразовала его, что обособилась и обрела независимость, стала самостоятельной и превратила гносеологию в собственном смысле слова в свое продолжение, в следствие, вытекающее из натурфилософии. Тем не менее фихтевская гносеология, будучи преодоленным натурфилософией и снятым ею внутри себя моментом, продолжала вместе с тем в своем первозданном и отнюдь не «снятом» виде не только существовать, но и во всеоружии противостоять последней извне.

Движение в рамках натурфилософского принципа дало изображение предыстории самосознания и привело к *Я*, откуда весь дальнейший путь должен был бы стать повторением наукоучения. Так обычно и смотрят на соответствующее этому этапу произведение 1800 г. — «Систему трансцендентального идеализма». Однако вряд ли согласился бы Фихте допускать в трансцендентальном идеализме, как это делает его преемник, равную возможность принимать за первичное как самосознание (субъективное), так и природу (объективное); не мог создатель наукоучения признать и то, что «натурфилософия и философия трансцендентальная делят между собой два возможных направления философствования» (61, 15), тем более то, что трансцендентальную философию следует считать «второй необходимой первонаукой философии» (там же, 15), а натурфилософию — «первой».

Согласно Фихте, природа может рассматриваться только как «негативное», а натурфилософ вводит ее в рамки трансцендентального рассмотрения как нечто положительное. Оба мыслителя называют натурфилософию и трансцендентальную философию противоположностя-

ми, но именно в этом пункте они коренным образом расходятся друг с другом; по Фихте, противоположность заключается в том, что философия может быть только наукоучением, а не натурфилософией (49, 126); а по Шеллингу, то и другое суть два полюса одной философии. Вся система философии, утверждает последний, находит себе завершение «в двух основных науках, взаимно себя восполняющих и друг друга требующих, несмотря на свою противоположность в принципе и направленности» (61, 15).

Фихте настаивает на том, что «природа есть только граница, только отрицание, что в ней не должно быть ничего положительного» (49, 67). Если бы учение о природе строилось так, как предначертал Фихте, то и в таком случае оно было бы противоположением наукоучению, правда противоположением не реальным, и только в таком виде Фихте мог бы принять его. Но он не может принять всерьез такое «продолжение» своего учения, в котором противоположность эта строится значимой внутри себя и положительной, какой делает ее Шеллинг.

Фихте, находясь на трансцендентальной точке зрения, не мог переступить на натурфилософскую, а Шеллинг, исходя из своего взгляда на характер противоположности двух «первонаук», мог встать как на одну, так и на другую точку зрения. У первого никак не ладился диалог с натурфилософией: он не признавал ее реальной противоположностью своему учению и довольствовался монологом *Я*. Фихте полагал, что противоположность (натурфилософия) есть попытка отвергнуть и уничтожить положительное (наукоучение), он усматривал здесь одно только отрицание; для него противоположность есть полное ничто, ничего не утверждающее. Шеллинг же видит в противоположном нечто содержательное само по себе, не «отрицающее» (упраздняющее), а «негативное»; подлинное противопоставление есть вместе с тем и сопоставление — не наличного с отсутствующим (несуществующим), а реального с реальным: «отрицание положительного невозможно через одно только лишение, но здесь обязательно требуется *реальное противопоставление*» (61, 68).

У мыслителя, отправляющегося от натурфилософии, явилась возможность вести диалог, встать на точку зрения, противоположную своей собственной (натурфило-

софской). Натурфилософия подвергается у него испытанию со стороны трансцендентального идеализма. Фихте никогда не брался проверить подобным же способом свой принцип субъективности — *Я* у него всегда неоспоримо, оно всегда есть безусловная реальность. А натурфилософ не боится подвергнуть сомнению реальность «объективного» (61, 15; 57), т. е. то, что в качестве предмета науки о природе было у него «безусловной реальностью». «Мыслитель лишь постольку диалектик, — справедливо замечает Фейербах, — поскольку он противник самого себя. Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила» (44, *1*, 73).

Возрождая диалогический характер античной формы диалектики, Шеллинг расширяет перспективы внутренней полемичности своего метода и оказывается способным иметь дело с трансцендентальным идеализмом не только как со снятым натурфилософией моментом, но и как с неснятым. Гегелевский вариант диалектики, ориентирующийся только на неуклонный прогресс снятия предпосылок (ср. 2, 635—636), по существу не знает такого удвоенного отношения: преодоленное мышлением снято (сохраняется только в снятом, но не в первозданном виде) и, если оно даже продолжает существовать в действительности, взаимодействие его с формообразованием высшего порядка просто выпадает из поля рассмотрения у Гегеля как несущественное. Ясно, что тем самым область компетенции диалектического метода урезывается и размах диалектического ви́дения сужается.

Шеллинг столкнулся с диалектичным характером того, что называется «противоположным» («антитезисом»). С одной стороны, «противоположное» («антитезис») есть простое следствие, вытекающее из «тезиса», а с другой стороны, оно имеет свою сущность, своеобразную, несводимую к генезису и необъяснимую из него. Мыслитель замечательно показал необходимость именно такого положения дела, однако не с точки зрения становления его, а исходя только из готового уже результата. Так (случись, кто усомнится в самостоятельности натурфилософии по отношению к фихтевской гносеологии, от которой первая явно зависит по своему происхождению), у него имеется следующего рода рассуждение: «Но зависимость не уничтожает самостоятельности, не уничтожает даже свободы. Она не выражает сущности и име-

ет лишь тот смысл, что зависимое — чем бы оно ни было — может быть лишь следствием того, от чего оно зависит; о том же, что есть это зависимое и что оно не есть, понятие зависимости не говорит нам ничего. Всякий органический индивидуум, как возникший, существует лишь благодаря другому индивидууму и постольку зависим по своему становлению, но отнюдь не по своему бытию... Напротив, противоречие (в обычном смысле, не диалектическое. — *В. Л.*) было бы налицо в том случае, если бы зависимое, или являющееся следствием, не было самостоятельно. Мы имели бы тогда зависимость без зависимого, следствие без того, что следует (Consequentia absque Consequente), и, таким образом, не имели бы действительного следствия, и все понятие последнего уничтожилось бы» (65, 16).

Гораздо сложнее было изобразить в логике понятий то, как мышление продвигает свой предмет к такому следствию, которое вступает в конфронтацию исходному пункту. На деле Шеллинг совершал диалектические переходы от одного к противоположному, и, покуда он осуществлял их, итоги, к которым он приходил, представлялись ему вполне причастным «началу» следствием. А затем, исходя уже из наличного результата своих же собственных интеллектуальных операций, мыслитель улавливал противоположность «ставшего» тому, с чего он начинал.

Когда начало и конец требовалось увязать в мысли, он привлекал на помощь «интеллектуальную интуицию» — акт непосредственного усмотрения противоположностей в единстве. Не умея еще диалектически истолковывать рациональные по существу переходы в движении собственной мысли он настаивал на таинственном и непостижимом характере этой процедуры. Например, после того как он «построил» материю, дал генетическую конструкцию ее, он вдруг объявляет: «Учение о происхождении материи относится к высочайшим таинствам философии» (100, *6*, 47). Овладев какой-нибудь истиной, Шеллинг как бы отбрасывает лестницу, по которой он взобрался к ней, само формирование продукта мыслительной деятельности он превращает в тайну. Нет ни «перехода» ни тем более «скачка». Ясно, что диалектический монизм в таком случае просто отдается на откуп метафизически-дуалистической интерпретации. Мы ви-

дим здесь философа, который собственный диалектический ход мысли выставляет метафизически. (В более поздний период, когда диалектика обрела популярность, можно наблюдать обратную картину.) Не удивительно, что мнение Шеллинга о собственной мысли не просто сосуществовало наряду с ней, а часто внедрялось в нее и разрушало ее диалектическое содержание.

С актами превращения в противоположность мыслитель справлялся, но одно дело — реализовывать такого рода акты, другое — отрефлектировать их строго понятийным способом. Шеллингу хорошо известно, и он даже настаивает на том, что «настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно *опосредствованное*» (61, 31). Он блестяще умел проводить опосредствования, но воспроизводить их в сфере чистой мысли, покинув почву всякого — даже интеллектуального — созерцания, как этого требует Гегель, натурфилософу было не под силу. Отсюда получалось, что, пока Шеллинг был вовлечен в процесс преобразования фихтевского принципа, он еще не улавливал, что это есть именно процесс перехода в противоположность. Но когда натурфилософский принцип — этот итог всего движения от Фихте — сознается им как противоположность прежнему принципу, то он принимает это только как результат со стороны его непосредственности, и потому ему никак не удается концептуализировать скрытый там процесс опосредствования. «Было бы односторонне, — замечает Гегель, — рассматривать результат развития только как результат; это — процесс, который есть также *опосредствование* внутри себя, так как само это опосредствование снова снимается и полагается как *непосредственное*. Шеллинг в общем и представлял себе дело так, но не провел этого своего понимания определенным логическим образом, а оно осталось у него *непосредственной истиной*, которая подтверждается лишь через интеллектуальное созерцание. Это — основная трудность в шеллинговской философии» (15, *11*, 497—498).

4. О СПОСОБЕ ПОСТИЖЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ В ТОЖДЕСТВЕ

Из натурфилософии Шеллинг вынес убежденность в том, что действительное развитие есть превращение в

противоположность, и эту формулу он применяет теперь в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) к развитию самосознания. Он хочет завершить внутри фихтевского принципа *Я* эту часть работы, которая у творца наукоучения никак не могла реализоваться.

Фихте имел серьезное основание отодвигать в бесконечность полное торжество принципа субъективности и оставлять все свое построение не завершенным в заключительном пункте. Уничтожение объекта, или *не-Я*, доставило бы только пиррову победу — ведь без объекта нет и субъекта. С достижением цели: *Я=Я*, к которой стремится субъект, исчез бы и сам он, как таковой.

Если Фихте безоговорочно принимал альтернативу: готовый результат или бесконечное стремление к нему — и избирал, в духе Лессинга, второе, отказываясь от первого, то Шеллинг отвергает в такой дилемме безусловность «или — или» и решает соединить обе ее стороны, «как то, так и другое, вместе», подобно тому как смелый человек не приемлет навязываемый грабителем выбор «жизнь или кошелек» и отстаивает «и—и» — и жизнь, и кошелек. У Фихте тождество субъекта и объекта вечно становится, но никогда не устанавливается и остается для субъекта недостижимой целью, к которой он тщетно стремится. Для Шеллинга же это тождество — не только бесконечное чаяние, но и удовлетворенность в тождестве, не только то, что должно быть, но и то, что есть (реализуется).

Взгляд своего времени на движение как бесконечный прогресс Шеллинг стремится объединить с античным представлением о цикличном движении — возвращении по кругу к исходной точке. Субъективному надлежит наконец обрести объективность, к которой оно стремится (у Фихте — как мотылек к свету лампы), сознательному — совпасть с бессознательным, свобода должна стать необходимостью (61, 344). Шеллинг вступает на почву запрещенных у Фихте проблем. Самосознание должно превращаться в нечто противоположное тому, что оно есть, должно «погружаться» в объективность, но уже не в природную, а в объективность высшего порядка, порождаемую самим прогрессом самосознания, — в тождество с продуктом деятельности его самого.

Философия трансцендентального идеализма начинает с рассмотрения интеллектуальной деятельности. Эта фи-

лософия имеет дело с субъективным, поэтому деятельность познания должна быть обращена внутрь. Акт непосредственного мысленного улавливания интеллектуального действия в момент его совершения Шеллинг называет интеллектуальной интуицией, которая выступает у него органом философствования. Шеллинг сделал интеллектуальную интуицию основным ключом к разрешению диалектических противоречий, способом приведения противоположностей к единству, точнее, к «безразличию» их.

Подчеркивание Шеллингом радикальной непосредственности знания (о тождестве противоположных моментов) в акте интеллектуального созерцания, за что он подвергся резкой критике со стороны Гегеля, было не в большей мере заблуждением, чем приближенность и неизбежная односторонность в толковании всякого необычного явления, к исследованию которого только приступают. Указание Гегеля на то, что знание, кажущееся нам «абсолютно непосредственным», на деле всегда опосредствовано (историей, культурой и т. п.), по существу является дальнейшим развитием взгляда на интуицию, конкретизацией понимания ее именно как единства непосредственного и опосредствованного знания. Правда, субъективно Гегель преследовал своим диалектическим подходом к пониманию этого единства совсем иную цель: опровергнуть учение об интеллектуальной интуиции. В. Ф. Асмус отмечает это как плачевное недоразумение: ведь Гегель сам широко пользовался интеллектуальной интуицией, хотя и не называл ее по имени (см. 8, 95—98). В самом деле, что это за способ, которым достигается у Гегеля подытоживание на каждом этапе развития всех опосредствований пройденного пути? Как это «в снятом и сохраненном виде» удерживается богатство добытого знания? В таких случаях действует интеллектуальная интуиция — непосредственное знание, в котором «сняты» опосредствования.

В «Системе трансцендентального идеализма» интеллектуальная интуиция получает систематическое применение. В этом произведении она выступает в наиболее характерном своем приложении: требуется одновременно порождать мысль и неустанно следить за актом ее порождения. Философ рассматривает свой предмет в становлении, заставляя его возникать как бы у себя на гла-

зах. Это производится посредством актов интеллектуальной интуиции. Едва приостановим мы ее работу, чтобы взглянуть на нее и попытаться выразить в понятии, ее уже нет. Эта деятельность никак не может стать объектом для интеллекта.

Для какого же рода нашей деятельности может она стать объектом? Только для эстетического акта воображения, т. е. она улавливается эстетическим созерцанием, в эстетическом ви́дении она объективирована. Но этот эстетический акт еще сам должен быть выведен, дедуцирован из интеллектуальной интуиции. Автору наукоучения были известны оба эти акта, но он в рамках своего рассмотрения еще не мог добиться синтеза того и другого. Разрешению этой задачи посвящена, собственно, вся работа Шеллинга «Система трансцендентального идеализма».

Шеллинг стремится изобразить историю самосознания. *Я* возводится во все новые степени, переводится с одной ступени самосозерцания на другую. Это по существу метод, который применял Фихте, но у Шеллинга он обогащен определенного рода связью с натурфилософией и ее достижениями. Как и у Фихте, абсолютное *Я* (абсолютный интеллект), с которого начинает Шеллинг, характеризуется простотой и непосредственностью, но у последнего эта простота и непосредственность добыта весьма сложным опосредствованием — натурфилософией. Абсолютный интеллект — итог натурфилософского рассмотрения, абсолютный синтез всего бессознательного (природного) развития.

Эмпирический интеллект выходит из этого вечного синтеза, чтобы вновь осуществить его, но не сразу, не в едином абсолютном акте, а лишь в ряде последовательных актов. Происходит реконструирование мироздания, но внимание мыслителя в этом случае сосредоточено не на том, что воспроизводится (после учения о природе это было бы скучным переложением), а на закономерностях самих актов построения, ибо они, будучи воспроизведением ступеней организации Вселенной, являются одновременно конструированием самого *Я*. «Я, построяя материю, построяет, собственно говоря, самого себя» (61, 161). Воспроизводя способ построения механической формы материи, Я обнаруживает, что этот способ действия уже принадлежит химизму, а способ конструирования

химической формы соответствует более высокой форме, органической.

Самосознание продвигается вперед, неуклонно погружаясь в толщу еще не осознанных, объективно действующих в нем структур, и исторгает из них категории все более высокого порядка. Когда мы формируем понятия, мы еще не знаем, что в основе этой деятельности лежит уже выработанная бессознательно и скрытая пока от нас самих предпосылка: понятие о понятии.

Примечательно, что столь высокую абстракцию Шеллинг выводит из деятельности, притом из деятельности практической. Создавать нечто сознательно — значит руководствоваться понятием о понятии: «Во всяком сознательном действии имеется понятие понятия, т. е. цели» (61, 301). Понятие понятия, этот фундамент формирования понятий и кажущихся самостоятельными, присущими только сознанию целей, присутствует в целесообразной деятельности и реализуется через нее независимо от (и чаще всего без) сознавания, объективно. Объективные закономерности, наблюдаемые в природном мире и выраженные в понятиях, продолжают действовать и там, где человек переходит от созерцания мира к преобразованию его. «Реальность, усматриваемая нами в объективном мире и в нашем воздействии на мир чувственный, оказывается одной и той же» (61, 312).

В какой мере принципы объективно-идеалистического натурфилософского монизма продолжают «работать» в «Системе трансцендентального идеализма», видно из того, что с их помощью мыслитель пробивается сквозь старательно укрепленные Кантом и Фихте рубежи, дуалистически разделяющие целесообразную деятельность человека и естественную необходимость, и сводит к единству отражение в нашем сознании объективного мира и кажущуюся его предшественнику независимой от закономерностей этого мира обращенную на него сознательную деятельность людей, преследующих свои цели.

Шеллинг прав в своем сведении субъективных целеполаганий к объективному источнику. Благодаря преобразованию фихтевской диалектики, осуществленному натурфилософией, удалось расчистить путь к анализу бессознательного — независимого от воли и желания людей — объективного содержания сознательной деятельности, и теперь уже раскрытые новые возможности диалектиче-

ского метода используются при подходе к объективной стороне развития самосознания, к той, которой в наукоучении не было уделено должного внимания.

Бессознательное должно быть признано существующим в любом сознательном акте. «Возьмем, например, такого человека, на взгляд которого во всей деятельности духа нигде не встречается ничего бессознательного и все ограничивается тут одной сознательностью. Ведь такой человек столь же тщетно станет уяснять себе, как это интеллигенция теряется безотчетно в своих порождениях; все это с данной точки зрения будет столь же непонятным, как и то, каким образом может быть, что художник без оглядки погружается в свое творение. Для такого человека существует лишь самое пошлое морализирование, но ни в чем нет такого созидания, в котором сочетались бы необходимость со свободой» (61, 133).

Но прежде чем осуществлять синтез сознательного и бессознательного, соответственно свободы и необходимости, их надо выделить из взаимного смешения и четко разграничить. Шеллинг дедуцирует из самой сознательной свободной деятельности и именно в целях сохранения свободы необходимость такого устройства, в котором царит закон наподобие природного закона, — правовой порядок. Последний должен быть, согласно Шеллингу, резко разведен с моральностью и очищен от смешения с нею. Правовой строй должен действовать наподобие заведенного механизма, в полной независимости от нас, согласно собственной закономерности, принудительно, слепо, как природная необходимость; сам по себе он не обладает чертами моральности. «Правовой строй чтится тем более, чем ближе он подходит к природе, тогда как самый недостойный и возмущающий душу вид приобретает зрелище такого устройства, при котором владыками являются не закон, а воля устроителя и деспотизм, разыгрывающий роль какого-то внутреннего провидения по отношению к праву и потому ежеминутно вмешивающийся в естественный ход осуществления прав» (61, 331).

Свобода должна стать свободой на деле, и только всеобщий правопорядок — строй по четкости своей и незыблемости равносильный природе, — может служить для нее гарантией. «Свобода никак не может быть чем-то, что предоставляется в виде одолжения, не может она быть и тем запретным плодом, от которого вкушают исподтиш-

ка». «Свобода должна стать необходимостью, необходимость — свободой» (там же, 343; 344). Предпосылкой, обеспечивающей решение заключенной здесь проблемы, служит то, что благодаря натурфилософии «необходимое» уже обрело диалектически подвижный характер, которого недоставало в фихтевском понимании «необходимого», представляющегося у него не иначе как враждебным «свободе» и невоссоединимым с нею.

Шеллинг отправляется от представления о свободе в той ее форме, которая резче всего бьет в глаза своей противоположностью необходимости, — в форме произвола, своеволия. В отношении непосредственно своих поступков человек свободен, но итог, к которому они приводят, «зависит от необходимости, стоящей над действующим и соучаствующей даже в развертывании самой его свободы» (61, 346). Что же это за деятельность, невольным проводником которой он оказывается? Деятельность человеческого рода, отвечает Шеллинг; она-то и реализует через меня нечто такое, что мне, преследующему свои ближайшие цели, даже и в голову не приходит. Весь род в целом и есть тот субъект, в котором объединяются произвольные, не подчиняющиеся, казалось бы, никакой закономерности, отдельные волевые устремления и действия людей и служат на пользу единой цели, которая осуществляется в истории — осуществляется людьми бессознательно, через самый широкий произвол.

Объективная сторона наших поступков обладает такой общностью, что все в ней обращается на высшую цель, и обратно: развертывание этой цели, которая представляет собой абсолютный синтез, создает объективную сторону истории. В абсолютном синтезе как бы высчитано и взвешено наперед, объективно предопределено; здесь царствует необходимость и закономерность, как в природе.

Не являются ли тогда люди просто марионетками истории? Не иллюзорна ли сама свобода, во имя которой с таким упорством сражался с «необходимостью» Фихте? Что свобода должна проявляться в истории, это было известно и до Шеллинга. Но что раскрывает она себя через необходимость — это новый, добытый им момент в познании свободы. Свобода существует «исключительно в качестве внутреннего явления, и поэтому-то и мы становимся таковыми (свободными. — *В. Л.*), проникаемся внутрен-

ним убеждением в том, что нам предоставлена свобода, несмотря на то что свобода наша в ее являемости, т. е. в той мере, в какой она становится частью объективного мира, так же точно подчинена законам природы, как и всякое другое событие» (61, 355—356). В шеллинговской концепции свобода развивается не во вражде, а в союзе с необходимостью. Границы свободы тем самым раздвигаются. Индивидуальному творчеству открыт широчайший простор; люди — соучастники и соавторы истории, «зачинатели будущего», без них истории не существует.

За пределами объективной закономерности истории, где все оказывается предопределенным, остается еще другая сторона истории, где господствует «свободно распоряжающееся», или субъективный произвол. В чем гарантия согласованности между тем и другим? Только в чем-то третьем, что стоит над ними. Это — абсолютное тождество. Оно должно выступить для нас чем-то объективным, но оно не может выступить в качестве вывода из истории именно потому, что это тождество есть принцип для объяснения истории. Что такое само тождество (свободы и необходимости, сознательного и бессознательного) — этого, по Шеллингу, невозможно выразить логически, понятия здесь бессильны.

Философ оставляет незатронутой старую формальную логику, не способную справиться с постижением тождества противоположностей, и даже не ставит вопроса о ее преобразовании, о возведении всего здания логики на новый уровень, соответствующий продвинувшейся вперед философии. За разрешение этой последней задачи принялся Гегель (в «Феноменологии духа» и особенно в «Логике»). Шеллинг же пошел по пути дальнейшей разработки принятого им орудия познания — интеллектуальной интуиции, которую он считал противоположной формально-логическому способу постижения, хотя и никоим образом не антирациональной формой: интуиция остается у него (по крайней мере в произведениях 1797—1800 гг.) интеллектуальной, она в такой же мере форма разума (идеи), как и рассудок. Открытое с ее помощью понятие понятия в полной мере было воспринято и использовано Гегелем.

Утвердившись во взгляде, что тождество противоположностей вполне постижимо чисто логическими средствами, особенно на том уровне отточенности и гибкости

понятий, которого он достиг в своей системе, Гегель ополчился против интеллектуальной интуиции, особенно против алогичных сторон ее, которые действительно усиливались со временем у Шеллинга и еще более у его последователей. Однако логицизм самого Гегеля заходил слишком далеко, и Шеллинг (позднее, уже по поводу завершения гегелевской «Логики», где совершается искусственный скачок от идеи к природе) первым совершенно правильно указал на это.

Если не смешивать интеллектуальную интуицию с иррационалистической интерпретацией ее (и не впадать в зависимость от последней), то в диалектическом методе познания ей надлежит занять подобающее место, в котором отказывает ей гегелевский панлогизм. В данном отношении не лишено основания Шеллингово возражение Гегелю в письме (2 ноября 1807 г.) по поводу выхода в свет «Феноменологии духа». «Так я признаюсь, — пишет он, — что я не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь понятие интуиции (Anchauung). Не можешь ведь ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, а с другой — интуицией» (17, *2*, 283).

Аналогом интеллектуально созерцаемого тождества свободы и необходимости в истории служит Шеллингу природа, или объективность первого порядка. Природа хотя и выступила уже в натурфилософии в качестве произведения, созданного без участия свободы, без какой-либо цели, но представляется такой, что словно бы создана сознательно. Изумительное качество всего органического, очаровывающее каждого, кто на это способен, заключается в том, что эта природа, «будучи созданием слепых сил, в ней действующих, все же сплошь и сполна проникнута целесообразностью»; «величайшая целемерность обнаруживается как раз там, где нет ничего умышленного, никаких целеполаганий» (61, 366). В природе остается еще неразрывным то, что претерпевает распад в свободной деятельности. «Всякое растение является целиком тем, чем оно должно быть: свободное в нем необходимо и необходимое свободно» (там же, 366).

Но совпадение сознательного и бессознательного должно быть теперь обнаружено уже не в бессознательном природном продукте, а в продукте сознательной человеческой деятельности, причем в таком, в котором это совпа-

дение, или тождество того и другого, может являться самому действующему, может созерцаться им. Следовательно, это должен быть специфический продукт. Те необходимые свойства, которыми он должен обладать, Шеллинг находит только в произведении искусства.

Свобода — непреложный исходный момент творчества, подразумевающий противоположность сознательной и бессознательной деятельности, — получает настолько полное завершение в настоящем произведении искусства, в связности и полноте сочетания его моментов, что в нем всякая видимость произвола исчезает, противопоставленность субъективного и объективного совершенно скрадывается, сознательная и бессознательная деятельность «внезапно» приводятся в гармонию. На всем протяжении исследования в «Системе трансцендентального идеализма» до сих пор никак нельзя было добиться превращения субъективного в законченную объективность. Теперь, в области искусства, это оказывается возможным: «Абсолютная объективность дается в удел единственно искусству» (61, 396). Гениальность есть то непостижимое, что стоит над сознательной и бессознательной деятельностью и в чем абсолютно совпадают они обе. Произведение гения тем отличается от всякого другого, что в нем находит себе разрешение противоречие, абсолютно непреодолимое никаким другим путем. Поэтому «в искусстве мы имеем как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный органон» (там же, 393).

Искусство выступает высшим моментом, завершающим строй самосознания в «Системе трансцендентального идеализма». Конец системы смыкается с началом. Гармония исследуемого объекта *Я* с самим собой устанавливалась сначала лишь объективным образом, переходами на более высокие ступени самосозерцания, пока не достигла наконец на высшей ступени той полной объективности, которая дана в созерцании произведения искусства. А такое созерцание есть эстетическое, и в конце системы мы узнаем, что с самого начала, приступая к философскому размышлению, мы сами находились в состоянии эстетического созерцания и постепенно доводили свой объект — само *Я* — до этой ступени. Созерцание сначала неизбежно должно было принять форму интеллектуального. Последнее необходимо лишь при философствовании, находящемся вне круга обыденного сознания. Но

эстетическое созерцание, «будучи не чем иным, как созерцанием интеллектуальным, приобретшим объективность и общезначимость, по крайней мере может возникать в любом сознании» (61, 395).

5. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В «ФИЛОСОФИИ ТОЖДЕСТВА»

Растворение противоположностей в абсолютном тождестве. Шеллинг верно уловил тенденцию всего предшествующего развития к преодолению противоположностей. «Восемнадцатый век... не разрешил, — по словам Энгельса, — великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей ее своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности» (1, *1*, 600).

Заслуга Шеллинга заключается не в том, какими путями и средствами он решал проблему, а в том, что он вообще пытался решить ее. Он пустился в поиски того, что лежит вне и выше всякой противоположности. Соответственно характеру сферы изысканий и принципу подхода к ней новая ступень философствования обозначается как философия тождества.

Предполагается, что абсолютный синтез потенций объективного вполне достигнут в философии природы, а абсолютный синтез всего субъективного — в трансцендентальном идеализме, и речь идет о соединении объективного и субъективного в абсолютное тождество, которое выставляется под видом единства конкретного и более прочного, нежели формальное соединение, протяжения и мышления — атрибутов спинозовской субстанции, неизменно сохраняющих в ней качественную обособленность друг от друга. Каждая определенная потенция обозначает известное количественное различие объективного и субъективного, преобладание того или другого, а в абсолютном тождестве скрадывается также и это различие.

Познание, которое улавливает безразличие противоположностей, есть, согласно Шеллингу, разумное позна-

ние, недосягаемое для рассудка. Разум, и только он один, «познавая самого себя и полагая безразличие в себе самом обще и абсолютно», достигает «такого же единства мышления и бытия, как в абсолюте» (62, 143). Это достигается только с помощью науки, которая, по образцу абсолюта — единого, единственного, довлеющего в себе, бытие которого есть познание, обращенное на себя самое, — также должна быть единой, единственной, самопознающей, абсолютной наукой, в совершенстве выражающей абсолют. Такой наукой является философия. Философия же обнаруживается в своем совершенном виде тогда, когда она подытоживает в себе целокупность всех своих потенций.

Вся история философии, согласно Шеллингу, устремляется к этому итогу двумя своими широкими потоками: реалистическим и идеалистическим. В каждом из них существуют три ступени. В реалистическом направлении на первой ступени все объясняется из телесной природы вещей, на второй — из противоположности телесной и духовной природы, а на третьей — из единства той и другой. Таким образом возникают материализм, дуализм и учение о тождестве. Материализм принимает характер атомистических систем, дуализм развит в системе Декарта, а учение о единстве — в системе Спинозы. Идеалистическое направление также проходит эти три ступени: оно порождает свою атомистическую систему в учении Лейбница о монадах, дуалистическую — в учении Канта и Фихте и достигает своей высшей цели в соответствующем спинозизму учении о тождестве, завершающем идеализм и философию вообще. Это завершение, как полагает Шеллинг, осуществлено в более тесном круге его собственного философского развития. Если через философию природы Шеллинг пришел к объективному идеализму в противовес субъективному идеализму фихтевской гносеологии, выявив тем самым лишь относительный характер последней, то теперь обе точки зрения — объективный идеализм и субъективный — объединяются в идеализм абсолютный, не знающий более ни в чем противоположности себе и приводящий все противоположности к абсолютному тождеству.

Таким образом, философия тождества единым ударом, казалось бы, покончила со всеми противоположностями: между субъективным и объективным, идеальным

и реальным, бытием и мышлением, природой и духом, материализмом и идеализмом, между принципом субстанции и принципом самосознания. Синтез противоположностей и преодоление их объединились у Шеллинга в одну задачу с единственно возможным, по его глубокому убеждению, решением: примирение в абсолютном тождестве с устранением в нем каких бы то ни было различий. Недостаток такого решения очевиден: утрачивается конкретная форма тождественности в каждой определенной паре противоположностей. Единство объясняющего принципа достигалось у Шеллинга ценой низведения различий к простой видимости.

Так, например, своеобразное место причины, занимаемое ею по отношению к следствию, должно было утрачивать всякий смысл, так же как прошедшее и будущее должны были в вечности абсолютного тождества совлечь с себя какую бы то ни было специфическую значимость предшествующего и последующего. В непосредственном усмотрении сущности с помощью интеллектуальной интуиции просто не находилось места ни каузальному отношению, ни временной последовательности: умопостигаемая сущность всякой вещи находится «вне всякой причинной связи, как и вне или над всяким временем» (65, 46). Уже по одному тому, что категория причинности — важнейшее орудие проникновения в сущность природных процессов — изображалась в виде обузы для познания, союз шеллинговской философии с естественными науками мог быть, по выражению Маркса, не чем иным, как фантастической иллюзией (см. 2, 595).

Противоположности, не преодоленные в действительности, не разрешенные в реальной жизни, Шеллинг взялся разрешить, точнее, примирить в идее, куда он перенес сущность всех определенностей, лишив их собственной конкретной сущности и вполне реального присущего им смысла. В соответствии с исторической тенденцией немецкой школы романтизма он перешел от критического выявления реальных противоречий к возвышенно-идеалистическому примирению их в воображении. Романтический энтузиазм к революционным битвам повыветрился. Место развеянных просветительских иллюзий о прогрессе начинали занимать новые иллюзии: немецкие романтики обратили свои упования к прошлому и занялись поисками идеала в развалинах средневековья.

Ревностно оберегая свой идеал от соприкосновения с пошлой буржуазной действительностью и от осквернения ею, романтики вместе с тем открыли широкий доступ в него заоблачной мечте и безудержной фантазии. Чем больше отрешалось их мышление от «обыденности, тем теснее соединялось оно с действительностью совсем иного рода — с воображаемой, в которой оно находило удовлетворенность и покой. Та же участь была запечатлена в самой сердцевине философии тождества, поскольку в ней единство мышления и бытия, или интеллектуальное созерцание, было не чем иным, как единством мышления и воображения (см. 44, *1*, 5).

Итог очень точно зафиксирован Фейербахом: «Философия теперь стала *красивой*, поэтической, уютной, романтической, но зато она стала трансцендентной, суеверной, *абсолютно некритичной*. Коренное условие всякой критики — различие между субъективным объектом, исчезло» (там же, 85—86). Абсолютизацией тождества сводились на нет многие значительные достижения шеллингианского философствования и дискредитировалась его прогрессивная историческая значимость, ибо, по справедливому суждению Фейербаха, «тождество мышления и бытия во всяком случае исторически вполне оправдано; оно также, если понимать его правильно, является субъективным эстетическим принципом. Но если это тождество высказывают абсолютно как универсальный принцип, то оно становится принципом политического деспотизма, религиозного суеверия и спекулятивных фокусов» (там же, 395, прим.).

Не удивительно, что расслаблению напряженности мысли, утрате ею критичности и успокоению в абсолютном тождестве сопутствовала неспособность сопротивляться надвигавшейся политической реакции. Более того, теоретический абсолютизм, выступив в своей идеологической функции, послужил обоснованием практическому абсолютизму. Эта философия всегда носила двойственный характер, одновременно и революционный, и реакционный; «точка равновесия» этих ее «потенций» была неустойчивой — сначала доминировала революционно-критическая сторона, потом — и чем дальше, тем откровеннее — примирительная, реакционная. Некоторым важным положительным аспектам изысканий (особенно в философии искусства), продолженным в рамках учения о

тождестве, философствование Шеллинга оставалось обязанным прогрессивному импульсу его ранней юношеской мысли.

Отрешенная от человека и его мира, не устававшая повторять, что бытие абсолюта есть мышление, а мышление абсолюта есть бытие, философия абсолютного тождества уже не могла приложить действительной силы различения к миру; напротив, она продолжала вести свою привычную работу по искоренению различий и завершила ее в своем собственном средоточии: не находя более достойного предмета вне себя, философия обратила взор внутрь, как ей теперь и подобало, углубилась в себя и занялась рафинированием «тождества» в себе самой, так что довела последнее до стерильнейше метафизического вида: «Высший закон бытия разума, а так как вне разума ничего нет, всего бытия (поскольку оно заключается в разуме) есть закон тождества, который в отношении ко всему бытию выражается посредством А=А» (100, *4*, 116).

Философия, непосредственно постигающая абсолют, заверяет, что он чужд распадению на какие бы то ни было противоположности, что в нем царит божественный покой, вечное, ничем не возмутимое неподвижное единство: «Отец и царь всех вещей живет в вечном блаженстве, вне всякой борьбы, спокойный и недосягаемый в своем единстве, как в недоступной крепости» (62, 143). Внутренняя тайна его сущности состоит в том, что он не заключает в себе ни мышления, ни бытия, но есть единство обоих, «которое выше их и не замутняется ими» (там же). Различенность и обособленность противоположных моментов имеют место вне абсолюта. Сам же абсолют прост, замкнут в себе и устраняет себя от соприкосновения с разделенностью. Как же может что-либо, и притом такое, как целый мир, находиться вне абсолюта? Как это мыслимо?

В «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795) уже было провозглашено главной задачей всякой философии разрешение проблемы существования (Dasein) мира (см. 57, 91). Теперь пришла пора решить ее. До сих пор решалась задача выявления единства в противоположностях и сведения всех их к абсолютному тождеству, к точке их соединения. Здесь выдвигается обратная задача — вывести действительные противоположно-

сти из абсолюта: «найти точку соединения не есть еще самое главное; самое важное — это вывести из нее противоположность» (62, 164), в этом — труднейшая задача искусства диалектики.

Но внутри абсолютного тождества нет никакой деятельности, которая могла бы обозначить такой переход. Чтобы вывести из абсолюта противоположность (существование конечных вещей), в нем явно требовалось произвести какое-то расщепление, и вместе с тем этого нельзя было делать: под панцирем самотождественности должен храниться вечный, ничем не нарушаемый покой.

Противоположность в абсолюте содержится как чистая возможность; она может реализоваться, а может и нет, в ней нет необходимости стать действительностью. Можно ли в столь важном деле, как объяснение существования, довольствоваться иным объяснением, чем через «необходимость»? Шеллинг удачно уподобляет отношение абсолюта к конечным вещам (или бога к миру) отношению субъекта и предиката в тождественном суждении *А* есть *А*, где субъект отличается от предиката, как «свернутое» от «развернутого» (см. 65, 13). Однако вопрос заключается не в описании этого готового результата, а в том, как он получается и в чем заключается необходимость того, что происходит самораскрытие субъекта, развертывание его в предикат.

Проблема самооткровения абсолюта в мире. Шеллинг подверг проверке ряд моделей объяснения перехода от бога к миру. В «Философии искусства» (1802) его еще удовлетворяло спинозистское толкование безобразного, злого, неистинного как меньшей степени или лишенности чего-то положительного (см. 63, 85). Но как может из совершенного существа — абсолюта, или бога, — произойти нечто несовершенное, из целого — частное, из бесконечного — ограниченное и конечное, из доброго и прекрасного — злое и безобразное? Как вообще может из него что-либо произойти, если, согласно традиционному представлению, бог самодостаточен, и не испытывает надобности в чем-либо помимо себя, тем более в таком «дополнении» к себе, как «несовершенство»? Можно было бы объяснять мир как деградацию, черный упадок — но чего? — самого бога, что противоречило бы понятию об этом существе.

Можно ли, придерживаясь пантеистического монизма, допускать вместе с тем, чтобы ложное, злое или безобразное принималось за особое начало, отличное от божественного? Но если все это не иное качество, а лишь недостаток или лишенность того же самого, тогда разрушается идея всесовершенного существа, в котором ведь не должно быть никаких изъянов. Но и вне его также не должно ничего быть: мир — лишь эманация бога. Между тем мир несовершенен, об этом кричит опыт. Если не закрывать глаза на то, что далеко не все в этом мире божественно и прекрасно, нельзя настаивать, что все гнездится в абсолюте; тем не менее, как иронизировал Ф. Шлегель, «существуют писатели, пьющие абсолют, как воду, и книги, в которых даже собаки имеют отношение к бесконечному» (31, 184).

Дуализм дразнил Шеллинга готовностью заявить о своих правах в данном вопросе. Мыслитель столкнулся с проблемой качественного скачка, которую уже никак нельзя было обойти, ибо с признанием малейшего несовершенства требуется объяснить выход за пределы всесовершенного существа. Рационального перехода от бога к миру он не нашел, и не мог найти. Он все больше начинал сознавать, что в его абсолюте кроется нечто темное и неинтеллигибельное, непостижимым образом прорывающееся в существование. Пришлось привлечь на помощь «откровение». Со времени написания трактата «Философия и религия» (1804) заметно обозначился драматичный сдвиг в способе истолкования мира: в решающем пункте системы место прежней «постепенности» занял иррациональный скачок. «Никакого непрерывного перехода от абсолюта к действительности нет, происхождение чувственного мира мыслимо лишь как радикальное отпадение от абсолюта посредством скачка» (100, *6*, 38).

В антидуалистическом по замыслу учении все явственнее проступал угрожающий разрыв между абсолютом и миром. Шеллинг потратил много времени и труда на устранение (а впоследствии на укрепление) этого разрыва. Тем временем Гегель в «Феноменологии духа» (1807) сделал значительный шаг вперед по сравнению с Шеллингом. Стремясь сохранить и утвердить единство, или монистический характер философии тождества, он локализировал мир и развитие его не вне абсолюта, а внутри:

абсолютный дух был включен Гегелем в работу истории, а развитие мира представлено было как история абсолютного. Шеллинг же продолжал упорно настаивать на бесконечном отличии и отделенности мира вещей от бога и долго еще ломал голову над возникающими отсюда затруднениями.

Замечательной во многих отношениях была предпринятая в «Философском исследовании о сущности человеческой свободы» (1809) последняя отчаянная попытка спасти самотождественный абсолют при допущении самостоятельной роли зла в мире и удержаться при этом на позиции монизма. Только в сокровеннейшей воле человека может возникать зло, решает Шеллинг; оно становится действительностью только через человека, как результат его собственного деяния. Зло содержится в таком поступке, посредством которого человек хочет «стать творящею основой, господствовать над всеми вещами», когда он «в высокомерии своем хочет быть всем». «Он был в боге и с богом — всем, всеми вещами; он хочет стать тем же, но не в боге, а сам по себе» (65, 52). Зло появляется, следовательно, тогда, когда влекомый голодом себялюбия человек возвышает свою самость «на степень всеопределяющего начала, всеволи», когда эта самость как своеволие, как частная воля отрывается от вселенской воли.

Проблема неспроста помещена в этико-религиозный контекст рассмотрения: свобода, по мысли Шеллинга, есть способность к добру и злу, и как способность к злу она должна иметь независимую от бога основу. Как это возможно, если вне бога нет ничего? Когда говорят, что нечто имеет свою основу в самом себе, то между «нечто» и «основой в себе» обычно проводят только формальное различение. Так, у Спинозы «субстанция» — это то, что имеет причину в самом себе. Шеллинг же делает реальное различение, благодаря чему намечается следующий выход из затруднения с отторгнутостью вещей от бога: «Чтобы быть отделенными от бога, они (вещи. — *В. Л.*) должны возникнуть в отличной от него основе. Но так как не может быть что-либо вне бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом боге не есть сам бог, т. е. в том, что есть основа его существования» (65, 27). Природа и человек также появляются из этой основы и поэто-

му содержат в себе относительно независимое от бога начало *.

Вопрос состоит в объяснении зла. Шеллинг не видит иной возможности для этого, как предположить в самой «основе» воление как некоторый корень свободы, из которой проистекала бы возможность зла. Основа для зла должна содержаться в чем-то положительном, «ибо уже то простое соображение, что из всех видимых тварей к злу способен один человек, т. е. совершеннейшая из них, показывает, что основа зла отнюдь не может заключаться в недостатке или лишении» (там же, 34).

«Первообразом» шеллинговских размышлений служат здесь идеи немецкого мистика XVII в. Я. Бёме. Это Бёме говорил о различении добра и зла в боге, или о том, что есть не-бог в боге; это от него заимствована идея темной основы в боге как принципа зла, идея раскрытия бога через противоположность — через зло, без которого все было бы «безвкусной кашей», и из того же источника почерпнуто представление о злой воле как о стремлении к обособлению и отступлению от «целой сущности».

Без свободы как предпосылки зло необъяснимо. Но при амбивалентности свободы (она ведь есть способность как к злу, так и к добру) построение системы объяснений для зла было бы проблематичным, т. е. это означало бы показывать необходимость появления зла и одновременно допускать возможность совсем противоположного. Шеллинг хорошо сознавал всю противоречивость поставленной перед собой задачи: спасти — более того, сделать главным в философии — понятие свободы при одновременном настоятельном требовании строить систему объяснений для свободных актов (божественного творения и человеческого поведения) как необходимых по своим предпосылкам и следствиям. Если выбор зла, например, не необходим, а произволен (не имеет основания), то зло

---

* Поскольку в материалистической теории познания встает задача объяснить появление ощущения и сознания из материи как первичной, то формально сходный с шеллинговским вопрос встает и здесь, хотя, разумеется, ставится он совершенно иначе. Начала материалистического обсуждения его следует искать в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленина, где дискутируется объективный прообраз способности к ощущению, который «логично предположить» в «фундаменте» самой материи: свойство материи «отражать» по существу родственно ощущению, хотя и не тождественно последнему.

необъяснимо. Случайность выбора — не говоря уж о том, что равнодушия в таком вопросе, как выбор между добром и злом, быть не может, — не есть объяснение для разума; кроме того, «случайность» указывает скорее на наличие не свободы, а внешней детерминированности, еще скрытой и не познанной. Если выбор зла был необходим и если мы можем показать его необходимость через причинно-следственную зависимость, то альтернатива для выбора, а вместе с тем и сама поставленность перед выбором исключаются; свобода будет тогда иллюзорной.

Между тем человек выбирает. Он не может оставаться в нерешительности и бездействовать. То, что он сделает, будет его собственным решеннем. Он сам определит себя, определит таким, каков он есть в себе, т. е. сообразно с законами своей собственной сущности; поступок вытекает из внутренней необходимости свободного существа, в этом пункте необходимость и свобода соединяются: «Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть его собственное деяние; необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим: в себе она — свобода, с формальной стороны она — необходимость» (65, 48).

Шеллинг повествует, когда, где и при каких условиях появляется зло. Но почему оно появляется? Истолкования у него даются не причинные, а целевые. Зло нужно было для самооткровения бога. Бог не препятствует воле основы и не желает уничтожить ее, пресечь зло, так сказать в самом его корне, ибо тем самым он уничтожил бы условие своего собственного существования, собственную свою основу.

Если перевести эти рассуждения на более «приземленную», социальную модель, с которой они и начинались еще в «Системе трансцендентального идеализма» (см. 61, 321), то отсутствие причинного объяснения зла сразу же станет понятным. Ведь «темная основа» в боге есть не что иное, как слепок с действительной основы буржуазного общества — с эгоистического индивида, частного собственника с его алчностью и необузданными страстями. Шеллинг закрывает путь к анализу «темной основы»; ему достаточно было признать ее для объяснения зла, но не хватило сил подвергнуть ее радикальной критике и выне-

сти приговор, отвергающий эту основу. Он делает ее непроницаемой для разума. Не видя возможности справиться с нею через борьбу, он ищет примирения с нею.

Речь идет не о той стороне «темной основы» в боге, которая прорывается в существование в виде природы. Это естественно-природные условия, которые как раз успешно постигаются и поддаются изменениям; овладению этими условиями уже давно дан ход, и уверенность в принципиальной познаваемости и возможности преобразовать их в достаточной мере распространилась и утвердилась со времен Просвещения. Речь идет о невозможности для человека постичь и подчинить себе «вторую природу», общественные условия своего существования, — вот какое «условие» имеет в основе своего понимания Шеллинг, когда говорит: «Человек никогда не в состоянии овладеть этим условием, хотя бы он домогался этого... оно лишь дано ему извне и независимо от него» (65, 60).

Интересно уже то, что Шеллинг затрагивает эту проблему. Положительно ее решили, как известно, Маркс и Энгельс. Шеллинг же, не видя возможности для человека справиться с данным «условием» существования через борьбу, предлагает породниться с ним, встать на путь кротости и любви, подражая богу: «Бог имеет это условие в себе, а не вне себя; он может лишь преодолеть его любовью» (там же, 59).

В рассматриваемом исследовании Шеллинг пользуется множеством диалектических приемов и оборотов, специально акцентирует внимание на них и говорит с большим воодушевлением о «диалектической философии». В отличие от натурфилософской диалектики с ее объективистским пафосом теперь в диалектике усилен иной акцент — это прежде всего искусство, искусство субъективного оперирования понятиями. У Шеллинга это искусство, однако, начинает приобретать черты софистики, особенно усиливающиеся в тех случаях, когда общие диалектические положения используются не для решения реальных проблем, а для прикрытия внутренних противоречий его ветшающей системы и для восстановления ее распадающегося единства.

Так, например, стремясь связать противоположность добра и зла, философ утверждает: «Добро и зло — одно и то же, лишь рассматриваемое с разных сторон, или еще:

зло в себе, т. е. рассматриваемое в корне своей тождественности, есть добро, как и, наоборот, добро, рассматриваемое в своей раздвоенности, есть зло» (65, 61). Реальность зла ставится здесь в зависимость от нашей точки зрения, изменим ее — и зло станет добром. Не имея возможности при принятых им посылках ни объяснить появление зла, ни указать путь к искоренению его, Шеллинг ищет выход в известной схеме приведения противоположностей к точке безразличия и соответственно в переходе на точку зрения «индифференции», откуда, как из философского основания, прямо следует этический индифферентизм (к добру и злу постыдно равнодушны, по памятному приговору поэта). Получается так, что преодолевать следует не зло, как таковое, а точку зрения, не способную выйти за пределы противоположности добра и зла; иначе говоря, надо возвыситься над позицией моральности, целиком основывающейся на безусловном различии добра и зла.

Казалось бы, проблема зла должна решаться в той области, в которой она действительно существует, — здесь Родос, здесь и прыгай. Но у Шеллинга она решается там, где сами условия проблемы уже исчезли, где добро и зло «безразличны». Моральная позиция зиждется на предположении зла и на борьбе с ним, полная победа добра разрушила бы моральную установку. Нет зла, значит, нет и морали. Точка зрения моральности: зло не должно быть искóренено. Преодолеть эту самопротиворечивую точку зрения — значит, по Шеллингу, отбросить «чуму всякой морали» и перейти к религиозному отношению, умиротворяющему вражду любовью, которая равно распространяется на доброе и злое.

Такая ориентация целиком проникнута духом Нового завета (ср. Матф., 5, 43—45). Если добро — действительный объект для зла — подменяется «любовью», которая дает беспрепятственно разрядиться энтузиазму зла и даже «подгоняет»: «не противиться злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Матф., 5, 39), то, не встречая сопротивления, деятельность зла становится беспредметной и теряется в себе самой. Зло в таком случае, продолжая существовать, не выходит из состояния потенциальности (см. 65, 64). Оно нейтрализуется и в теологическом контексте рассмотрения перестает быть положительной силой, утрачивая да-

же видимость «сущности», как было сначала, при этическом рассмотрении. Самостоятельная реальность зла была тогда признана, значит, не всерьез.

Проблема, следовательно, просто упраздняется: добро и зло не образуют действительной двойственности, не составляя и первоначальной противоположности. «Двойственность налицо только тогда, когда друг другу действительно противостоят две сущности. Но зло не есть сущность, а нечто, лишенное сущности, являющееся реальностью, не само по себе, а лишь в противоположность чему-то другому. Абсолютное тождество, дух любви, потому и первичнее зла, что последнее может возникнуть лишь в противоположность ему. Поэтому же зло не может быть вмещено абсолютным тождеством и вечно остается извергнутым из него» (там же, 68). Противоречие в существовании, таким образом, по-прежнему понимается не как существенное противоречие, а как тождество в сущности. Шеллинг не сомневается, что сущность реализуется в существовании, обнаруживаясь не иначе как в противоположности себе: «Всякая сущность может открыться лишь в своей противоположности, любовь — только в ненависти, единство — в борьбе» (там же, 39). Однако вопрос заключается в том, как из тождества вывести противоположность.

Шеллинг высоко ценит противоречие, настаивает на реальности противоречий в существовании, но принцип абсолютного тождества не несет в себе заряда противоречия, не позволяя перекинуть мост от сущности к существованию. Логическим завершением принципа абсолютного тождества стала абсолютная разлученность сущности и существования. С принятием этой радикальной двойственности Шеллинг начинает переосмысливать философию тождества: последняя была лишь «негативной», имея дело не с существованием, а с «сущностью» вещей, понятием о них. Из понятия как из чистой возможности никоим образом не вытекает действительность вещей. Понятие есть только мысленная сущность, от которой можно пробиться к существованию лишь посредством иррационального скачка. Скачок полагает предел как пониманию, так и всей «негативной» философии.

Самооткровение бога в существовании (в природе и в человеке) составляет предмет позитивной философии. Это откровение не поддается осмыслению в понятиях,

мышление здесь только помеха, поэтому свет разума должен совершенно померкнуть. Пришла пора возвести само интеллектуальное созерцание в новую «потенцию». Оно ведь действительно сыграло уже свою роль и исчерпало все разумные потенции; в нем осталось теперь столь мало интеллектуального, что Шеллинг считает нужным ввести более точный термин — «экстаз». Только в состоянии экстаза, отказавшись быть субъектом, перестав быть мыслящим, можно постичь бога как абсолютного субъекта.

Диалектика претерпела в философии Шеллинга путь как победного восхождения, так и упадка: диалектика противоположностей переросла у него в настоящую мистику противоположностей. Инициативой в дальнейшем развитии рационалистической диалектики решительно завладел Гегель, с именем которого связана последующая ее судьба.

Глава четвертая

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Учение Гегеля — высшее достижение диалектики немецкого классического идеализма XVIII — начала XIX в. Его учение отличается исключительной широтой и глубиной содержания, важностью и многообразием поставленных в нем проблем. Гегелем были открыты основные законы диалектики, только в неявном виде имевшиеся у Фихте и Шеллинга или вообще у них отсутствовавшие, им исследовано более ста различных категорий. Законы и категории образуют единую систему, задуманную им как полностью завершенную. В этом проявились как отрицательная (догматизм), так и положительная (стремление к целостности концепции) стороны гегелевского мышления. Впервые в истории диалектики Гегель создал теорию развития противоречия, а затем и его разрешения в синтезе. Идеалистическая «мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» (1, *23*, 22).

Органическое слияние онтологического и гносеологического моментов в гегелевской диалектике проведено с большей полнотой, чем у Фихте и Шеллинга: категории у Гегеля стали всеобщими формами не только познания, но и самого объективного мира, а социальный мир истолкован им как продукт опредмеченного мышления. Правда, наряду с положительными моментами тождества онтологии и гносеологии (единство законов бытия и его познания) выявились и отрицательные (испарение специфичности гносеологических связей, а главное — идеалистическое растворение законов бытия в законах мышления).

Диалектика Гегеля — широко разработанная система категорий, из анализа взаимодействий между которыми выводятся ее законы. Вместе с тем его диалектический метод оказывается также теорией бытия и построен как дифференцированная внутри себя теория-система. Впер-

вые в истории философии он создал развитую теорию диалектики как логики и как метода, соединив диалектику и логику в единую концепцию диалектической логики, в рамках которой логическое мышление приобрело облик объективного категориального знания. Как идеалист, Гегель заложил критерий объективности этого знания в нем самом, постулировав его самостоятельность и направленность на себя самого. Важную роль в гегелевской диалектике играют процессы опредмечивания и объективации знания в исторической деятельности. Он включает понятие практики в диалектическую логику, однако превращает всю историю человечества в прикладную логику.

Гегель создает свое диалектическое учение одновременно и дедуктивно и индуктивно, стараясь вывести одну категорию диалектики из другой, а потом реальные отношения в природе, обществе и общественном сознании из категориальной системы. На деле он, как подчеркивает Маркс, получает свои категории путем обобщения эмпирических фактов, хотя и не осознает этого. Ленин писал: «...Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий **ИМЕННО ТАКОЕ ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ, ПРИРОДЫ»** (3, *29*, 179). Энгельс указывает, что три основных закона диалектики — связи количества и качества, взаимопроникновения противоположностей и отрицания отрицания — были развиты Гегелем идеалистическим образом лишь как законы мышления. Гегель обычно не называет их «законами», говоря о них в разных местах своей системы. Немало у Гегеля и насильственных конструкций, но, «кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность» (1, *21*, 278). В данной главе преимущественно рассматривается поступательное движение мысли Гегеля по главным категориям его диалектической логики, а в связи с ними и на основе них — законы и методологические принципы его диалектики в целом.

Однако в центре внимания Гегеля все же диалектика истории человечества. Значительна заслуга Гегеля в создании учения о диалектике отчуждения как особого и фундаментального социального противоречия. Эта спе-

цифическая диалектика тесно переплетается у него с историей метаморфоз знания и диалектикой старого и нового в истории познания и жизни людей. Тем не менее Гегель видит в эпохальных событиях и творческих процессах истории лишь реализацию истинного мышления, в понятиях которого заложена внутренняя природа и смысл сделанных людьми вещей, созданных ими учреждений и культуры, порожденных продуктивной деятельностью людей отношений между ними. Эта деятельность приобщает природу к духу, но, опредмеченная и овеществленная, сама эта деятельность становится отчужденной от породившего ее духа.

Гегелевская диалектика истории проникнута глубоким историзмом. Что же он означал в учении Гегеля? Гегелевский историзм направлен против сумбурно эмпирического изложения событий, против всякой предвзятости и модернизации явлений прошлого. Его историзм направлен на то, чтобы обрести надежную руководящую нить ориентации в хаосе фактов, выявить их действительную связь и тенденцию развития.

Во-первых, историзм — это принцип единства процесса общественной жизни и ее духовной культуры на протяжении всей их истории, благодаря чему все хронологически равные их звенья смыкаются в непрерывную цепь. В силу этого «...значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним» (15, *9*, 13). Данное единство распространяется на историю разных народов, соединяет в себе все стороны их жизни. Итак, «...в движении мыслящего духа есть существенная связь...» (там же, 25), а она такова, что составляет «целостность» (Totalität).

Во-вторых, историзм означает, по Гегелю, единство «развития» и «конкретности», в котором развитие понимается как восхождение по ступеням возрастающей конкретности, а конкретное «есть единство различных определений» (там же, 30). Все эти ступени качественно различны, и путать их друг с другом — значит совершать большую антиисторическую ошибку анахронизма или модернизации. «...Мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться» (там же, 48). Не менее вредна ошибка архаизации, когда более поздние зрелые учения истолковываются и оцениваются лишь по мерке их предшественников.

В-третьих, принцип историзма, по Гегелю, указывает на то, что, несмотря на качественные различия между ступенями восхождения, их взаимосвязь и единство проявляются, в частности, в том, что, как он утверждает, «ни одна система философии не опровергнута» (там же, 40) и, чем к более зрелым этапам развития духовной культуры мы приближаемся, тем больше в учениях ценного содержания, которое должно быть сохранено для будущих ступеней развития. Этот принцип надо понимать во взаимодействии с предшествующим. Гегель распространял «сохранение», хотя бы и в снятом виде, не на все учения прошлого и в данном отношении бывал справедлив не ко всем своим предшественникам.

В-четвертых, явления мысли прошлого следует оценивать, учитывая действие закона отрицания отрицания. Процесс истории «пульсирует», он разделяется на периоды как бы ритмами. Этому и соответствует знаменитое изображение духовного прогресса как «ряда процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» (15, *9*, 32). Очевидно, что под малыми кругами Гегель имеет в виду спирали, сохраняя для большого круга его буквальное значение, т. е. постулируя «абсолютный конечный пункт» (там же, 39) развития, к выяснению полного смысла которого нам еще придется возвратиться.

В отличие от романтиков и позднего Шеллинга, для которых всякое историческое превращение, хотя бы и в смысле возвращения вспять, уже есть «новое», а значит, оправданное, Гегель подходит к ценности старого самого по себе критически. Оно для него во многом ценно именно потому, что в нем зреет будущее новое, которое, появившись на свет, «снимет» своего предшественника. Сделав из событий французской революции XVIII в. и ее ближайших и более отдаленных политических последствий выводы, приемлемые для современной ему немецкой буржуазии, Гегель избежал безоговорочный апологии этих всемирно-исторических (и столь отличающихся друг от друга) событий посредством идеи постепенного социального прогресса. Учение о прогрессивном разви-

тии человечества и преодолимости отчуждений, о механизме неустанного «снимающего» отрицания, при котором отрицаемое гибнет полностью, но лучшее от него сохраняется, — это те органически взаимосвязанные завоевания гегелевской диалектической мысли, на которые основоположники марксизма при формировании их мировоззрения обратили особое внимание.

Большим достижением диалектической теории Гегеля стало его учение о диалектике разума и рассудка, раскрывающейся как учение о двух уровнях самой диалектики — разумном и более низком, рассудочном. Само это разграничение, установленное еще в догегелевской философии, в философии диалектического материализма не является общепризнанным, но оно тем не менее плодотворно при марксистском анализе гегелевского философского творчества.

Диалектика рассудка и разума тесно вплетается у Гегеля в диалектику отчуждения, и все эти категории переходят друг в друга то как в свое воплощение, то как в свою противоположность. Эти процессы ярко представлены в «Феноменологии духа» (1807), где Гегель в приложении к истории и теории познания излагает свою диалектику как развитие сменяющих друг друга форм сознания. Это произведение было важным этапом в становлении гегелевской диалектики, хотя ее формирование началось еще до этого труда.

Встает вопрос о конкретных теоретических истоках диалектики Гегеля.

1. ИСТОКИ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»

Одним из ее источников было изучение истории философии. Гераклит и элейцы, Платон и неоплатоники, Спиноза и Дидро привлекали к себе пристальное внимание Гегеля. Многое Гегель извлек, естественно, из истории немецкой философии Нового времени, начиная с Лейбница, особенно из сочинений Гердера, Гете, Фихте.

Больше всего на Гегеля как диалектика оказал влияние сам исторический процесс и вытекающие из него уроки социальной диалектики. С огромным вниманием он следил за событиями во Франции (см. 17, *2*, 262). На его глазах развернулись антифеодальные преобразования

Наполеона в захваченной им Рейнской области. Гегель наблюдает, как революция перешла в свою противоположность — контрреволюцию, а после нового отрицания во Франции восстановился монархический строй, который, надеялся Гегель, сохранит завоевания революции. В наполеоновской империи он хотел видеть как хранительницу лучших завоеваний республики, так и восстановительницу того ценного и непреходящего, что было будто бы свойственно институту монархии вообще. На этой основе формируется принципиальная позиция Гегеля: следует принять преобразования, которые принес с собой жирондистский этап антифеодальной революции, но отказаться от «крайностей» революционного пути с его насилиями и террором — сохранить, отрицая, т. е. «снять» (Aufheben). Это теоретическое решение вопроса на путях разработки диалектики компромисса соответствовало практической позиции немецких бюргеров, симпатизировавших именно жирондистам.

Решение, которое он искал, было призвано «снять» как противоречия полуфеодальной отечественной действительности начала XIX в., так и те противоречия, которые оказались принесены конкретным политическим способом разрешения противоречий феодальной французской действительности в конце XVIII в., а затем усугублены режимом общеевропейской реставрации. Следует уповать на постепенно накапливающиеся, но необратимые буржуазные по содержанию реформы, — таков смысл одного из писем Гегеля Нитгаммеру в 1816 г. И это был вызов апологетам реставрации, но довольно умеренный.

Для всех вариантов компромиссного разрешения задач капиталистического преобразования западноевропейского общества хорошо подходили идеалистически понятые диалектические категории «снятие» и «становление» (Werden) — пожалуй, для Гегеля более важные, чем даже категория «противоречие». В совокупности они означали неуклонное движение вперед, постоянное беспокойство и неудовлетворенность настоящим, но также и сохранение того старого, от которого это движение отправлялось. То, что «становится», еще не стало окончательно, а ставшее сохраняет в «снятом» виде моменты исходного состояния. В гегелевской логике эти категории наряду с другими занимают достаточно важное место.

Постепенно «снятие» стало все более превращаться в системе Гегеля в «сохранение» (Aufbewahren). Философ склоняется к мнению, что мир «в основном закончен».

Достижения естествознания начала XIX в. в определенной мере указывали на диалектику природы. Это были те открытия в физике, химии и других науках, которые усвоил Шеллинг, а отчасти через его посредство — Гегель. Но Гегель и непосредственно познакомился с трудами Лапласа, Карно, Бюффона, К. Вольфа, Окена, Ламарка, вел дружескую переписку с Гете.

Гораздо более значительными, чем у Шеллинга и Гете, были познания Гегеля в математике, и он со знанием дела занялся философским осмыслением дифференциального исчисления. Главная сфера действия его диалектики — все-таки социальная действительность и общественное сознание с их коллизиями отчужденного и свободного, сущего и должного, рассудочного и разумного, субъективного и объективного. И здесь, как метко заметил Г. Лукач, не обошлось без влияния туманной гердеровской идеи коллективного субъекта, действующего в рамках всеобщего исторического процесса.

Роль «Феноменологии духа» в формировании диалектики Гегеля значительна. Правда, уже в более ранних работах Гегеля, особенно в его так называемых «Иенских набросках системы» (1805—1806), намечается диалектика труда и отчуждения, господства и угнетения, причинения и целеполагания, механики и органики и др. Но диалектические соотношения еще не приведены в систему и не сформулированы отчетливо. Общий же диалектический процесс развития бытия и познания лишь в «Феноменологии духа» конкретизируется как диалектика господства и рабства, свободы и отчуждения, общества и индивида, истины и заблуждения. В этом сочинении зарождаются многообразные отношения рассудка и разума. Во взаимоотношениях всех этих понятий и категорий заложена тайна диалектического строения «Феноменологии духа». Рассмотрим сначала первую из этих категориальных пар — господство и рабство.

На ступени самосознания Гегель излагает диалектику самостоятельности и несамостоятельности сознания в олицетворенных образах «господина» (Herr) и «раба» (Knecht), точнее, «подневольного работника». Эта диалектика оказывается составной частью более широкого

воззрения на процесс труда, который в «Феноменологии духа» рассматривается как процесс самопроизводства человека. Рука человека-труженика — «это *орудие орудий*» (15, *3*, 196), «одушевленный кузнец его счастья» (15, *4*, 168). Гегель видит в труде духовный процесс взаимодействия и борьбы самосознаний. «Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих, состоящую в том, чтобы быть *для себя*, они должны возвысить до истины в другом и в себе самих. И только риском жизнью подтверждается свобода...» (там же, 101—102; ср. *3*, 221; 226).

Диалектические взаимоотношения труженика и его господина очерчены Гегелем так, что образы истории познания переплетаются не только с этапами гражданской истории, но и с явлениями историко-философского процесса. Сам образ «борьбы» между «господином» и «рабом» исходит из мотивов диалектики Гераклита, просвечивающей в антитезах Гоббса.

В «Философской пропедевтике» Гегель заметил, что под господином и его работником он имеет в виду историю Робинзона и Пятницы, т. е. стоит за внеисторическое толкование его философской притчи. Однако, ассоциируя «господина» с Робинзоном, Гегель вводит эту притчу в круг «робинзонад», характерных для эпохи становления буржуазного «гражданского общества», а значит, связывает ее с распадом феодализма, так что «господин» и его «раб» конкретизируются соответственно как аристократ-дворянин и зависимый от него представитель третьего сословия. Схема их взаимоотношений приобретает в этом случае в конечном счете антифеодальный смысл.

В свое время этот социальный порядок был необходим, «подчинение себялюбия раба воле господина составляет *начало* истинной свободы человека» (15, *3*, 225). Но дальше так оставаться не может. «Раб» потому является рабом, что у него рабское сознание, он подчинился воле господина, смирился со своим подневольным существованием; взаимоотношение этих двух людей «определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга» (15, *4*, 101). Господин, духовное начало, командует над подчиненной ему вещественностью, распоряжается своим работником, и ему кажется, что его господство абсолютно. Но оказывается, что он

привязан к деятельности бесправного труженика и шагу не может без него ступить.

В результате отношения между «господином» и «рабом» меняются коренным образом, переходят в свою противоположность. «Раб» становится деятельной исторической силой, и от него будет зависеть дальнейшее развитие событий, ибо рабство «обратится к истинной самостоятельности» (15, *3*, 227). В результате сознание «раба» получает «признание» (Anerkennung) *.

В основе этого диалектического переворота, намеченного еще Дидро, лежит мысль об освободительной миссии труда как целесообразного изменения субъектом формы объекта, воздействующего обратно на субъект. Маркс писал, что Гегель в «Феноменологии духа», ухватывая сущность труда, понимает человека как результат его собственного труда (см. 2, 627). Но Гегель «знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд» (там же), а потому он видит отрицательные последствия труда только в духовных, но отчужденных состояниях (из собственно-материальных последствий он указывает только на поляризацию нищеты и богатства в обществе). Реальный факт отчуждения продуктов труда от производителей выражается философом в мистифицированной форме скованных состояний сознания субъекта, индивидуальность которого получает болезненные удары от взаимодействия с социальной средой.

Диалектика «господина» и «раба» разрастается в «Феноменологии духа» в диалектику отчуждения и свободы, оказывается ее частным, хотя и наиболее напряженным социальным проявлением. Как отмечал Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», в своей диалектике «Гегель исходит из отчуждения» (там же, 623). Категория отчуждения пройдет впоследствии через всю развитую систему Гегеля. Она носит характер и онтологический (переход духа в природу и создание посредством опредмечивающей человеческой деятельности предметного, т. е. объективного, социального

---

* Это понятие оживленно обсуждалось за последние годы в буржуазной философии с целью показать, что взаимопримирение сторон противоречия будто бы принципиально заложено в недрах диалектики.

мира), и гносеологический (превращение знания в свою противоположность, т. е. заблуждение). Терминологически «опредмечивание» (Vergegenständlichung) и отчуждение знания в заблуждение, как это намечается у Гегеля, различаются: Entäusserung und Entfremdung. Однако в рамках его концепции это наметившееся различие сразу же и смазывается: всякое опредмечивание в принципе есть отчуждение, а всякое отчуждение опредмечивает. В целом у Гегеля происходит раздвоение духа вследствие противоречий его деятельности.

Отчуждение возникает уже в борениях «рабского» сознания. Последнее стремится к свободе, и это стремление, как писал потом Гегель в «Лекциях по эстетике», «переходит в борьбу, в противоречие, и в этом море противоположностей возникают все страстные стремления, глубочайшие страдания и вообще мучительные переживания и неудовлетворенность» (15, *12*, 101). Гегель проводит самоотчужденное сознание через различные мировоззренческие состояния и социальные установки, но всюду оно остается в им же созданных оковах и не обретает свободы. Богатство, социальный источник которого Гегелем определенно не указывается, также не дает выхода, ибо оно погружено в «духовное животное царство» и оказывается перед «бездонной глубиной, в которой исчезла всякая опора и субстанция» (15, *4*, 278). Ссылаясь на «Племянника Рамо» Дидро, Гегель определяет жизненные условия вожделения и труда как *«разорванную действительность»* (см. там же, 118).

Гегель имеет в виду, что разумное в определенные периоды истории человечества неизбежно выступает в противоположной себе неразумной форме, приносящей людям страдания. Мировой дух хитроумен: используемые абсолютом для целей прогресса люди даже и не подозревают о том, что их душевные страдания необходимы для движения мира к этим высшим целям. Между объективным процессом и его субъективным восприятием, переживанием и осознанием царит разлад, и это неизбежно.

Постановка Гегелем проблемы отчуждения вследствие убежденности философа в духовных корнях всякого объективного процесса верна потому, что указанный разлад находится «внутри» самого социально-объективного мира, а это, если правильно понять «объек-

тивность», так и есть. Вместе с тем из идеалистического тезиса о духовности истоков отчуждения вытекает ложный вывод о путях преодоления отчуждения: все дело будто бы в том, что для несчастного сознания людей «еще не очевидно, что в основе того, что оно находит себя таковым, лежит внутренняя достоверность его и что его чувство сущности есть это чувствование себя» (15, *4*, 117). По Гегелю, достаточно понять источник отчуждения в саморазорванности духа и преодолеть ее, «признав» равноправие своей противоположности, а главное — родственность ее самому себе, поднявшись тем самым к позиции «разума», т. е. абсолютного идеализма. Итак, смысл истории заключается, по Гегелю, в преодолении рабского и несчастного отчужденного сознания и возвышении к его диалектической противоположности — свободе.

Ситуация развитого отчуждения присуща именно зрелому буржуазному обществу, но Гегель надеется, что оно-то и преодолеет отчуждение. Однако вопреки своему субъективному желанию он указал на такие моменты отчуждения, которые присущи именно капитализму на всем протяжении его существования. Как и у Руссо, у Гегеля сплетены воедино образы феодального и буржуазного отчуждения, создавая общую мишень для критики, но и более грозное препятствие для прогресса.

В «Феноменологии духа», где так ярко видно происхождение диалектики Гегеля из материала общественной жизни, процесс отчуждения сознания и последующего освобождения от отчуждения имеет онтологическую подоплеку в виде диалектического движения духа к раздвоению его на субъект и объект и последующему обретению их тождества вновь. Раздвоение на субъект и объект — залог их грядущего воссоединения. Обострение отчуждения — канун его падения. Противоречия всей человеческой истории обладают в конечном счете положительной ценностью. Общество и индивид в борьбе за «субстанциальное» самоутверждение, за «признание» себя должны пройти через эти противоречия, выйдя из их огненной купели обновленными и возрожденными. В книге дан набросок впечатляющей панорамы социального прогресса, важным уроком которой является то, что «*истинное бытие* человека... есть *его действие*» (15, *4*,

172) — труд, который создал человека, затем его поработил, а в будущем освободит. Труд «представляет собою в равной мере как результат раздвоения, так и преодоление последнего» (15, *1*, 61), хотя у Гегеля этот труд лишь духовный, тождественный самопознанию. «Величие гегелевской *«Феноменологии»* и её конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа, — писал Маркс, — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека... как результат его *собственного труда*» (2, 627).

Диалектика объекта и субъекта, отчуждения и свободы теснейшим образом связана в «Феноменологии духа» с диалектикой теории и практики (труда), а также заблуждения и истины. В форме диалектики познания связь указанных пар категорий доходит до полного их слияния вплоть до неразличимости, что методологически определено принципом тождества бытия и мышления. В основе движения всех этих пар лежит общая диалектика субъекта и объекта, лишь принимающая различный облик в зависимости от того, о социальной жизни людей или собственно об истории познания идет речь в том или ином конкретном месте книги. Поэтому в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс не отмечает различия между гегелевской диалектикой самоотчуждения и самопознания.

Процесс становления истинного знания оказывается у Гегеля результатом исторического развития противоречия между знанием и предметом, субъектом и объектом. Данный мотив, заимствованный Гегелем у Фихте и Шеллинга, получает в «Феноменологии духа» оформление прежде всего в виде схемы развития сознания как истории явлений духа себе самому — духа, отличающего себя от телесности, ощущений и внешнего мира, но для того, чтобы, пройдя через отрицание отрицания, установить свое же глубокое внутреннее единство с этим миром. Наслаиваясь друг на друга, взаимодополняя и перекликаясь, перед нами проходят три истории в теоретически обобщенном виде — основных этапов процесса

познания, генезиса философской формы знания и развития философии к ее высшей позиции. Процесс восхождения сознания к истине проходит, по Гегелю, три ступени. На первой из них сознание пока еще является обыденным, и оно предметно, обращено на внешние вещи. На второй стадии субъект обращается как на объект познания на себя самого, становясь самосознанием, а на третьей — субъект осознает свое внутреннее родство и тождество с внешним предметом, разрешает тем самым противоречие между первыми двумя стадиями и делается абсолютным субъектом. В ходе этих процессов субъект и объект, воздействуя друг на друга, изменяются сами вплоть до перехода в противоположность: «...вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию...»; «...новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) самого *сознания*» (15, *4*, 48; 49).

Одна из форм этого «обращения» сознания состоит в переходе знания в свою противоположность, т. е. в заблуждение, и в превращении истины в ложь. Эти метаморфозы необходимы: путь к более глубокой истине лежит через раскрытие корней заблуждений, и, когда мыслящий разум осуществит это, тогда «ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного» (там же, 21). Кроме того, в процессе развития познания происходят постоянные переходы от индивидуального к общественному и обратно, а обе эти стороны единого познавательного процесса связаны с историей развития объекта, так что «в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира» (там же, 15), которая в свою очередь обнаруживает развитие социальной действительности.

Когда основной текст «Феноменологии духа» был создан, Гегель написал «Введение», а затем знаменитое «Предисловие», в которых сделал первую попытку характеристики диалектического метода.

Гегель указывает, что метод обретения знания непременно предполагает познание пути его достижения и подлинное знание не может стать таковым без осознания процесса его достижения: «путь к науке сам уже есть *наука*» (там же, 50). В ходе этого процесса изменяются и предмет познания, т. е. объект, и познающий субъект, находящиеся во внутреннем, органическом един-

стве. Благодаря этому единству наука в состоянии преодолеть видимость и через явления прийти к сущности. Посредством познавательного синтеза достигается единство субъекта и объекта, и обретение такового превращает ложное из абсолютно ложного в понятый во всей своей односторонности подчиненный момент истины; истинное же есть «целое» (см. там же, 10). Данная трактовка соотношения ложного и истинного составляет важную сторону гегелевского диалектического метода в «Феноменологии духа».

Во «Введении» Гегель подчеркивает, что истинное знание должно составить диалектически структурированную систему, и дает одну из самых первых своих формулировок принципа единства логического и исторического, индивидуального и общественного в процессе познания. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного...» (там же, 15). И как урок уже не только для познания, но и для объективной социальной действительности провозглашает Гегель великую созидательную мощь «негативности», отрицания. Дух является «силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем» (там же, 17), ибо само негативное несет в себе и с собой положительное содержание.

Идеализм Гегеля существенно деформирует эти его замечательные диалектические идеи. «Поэтому все движение заканчивается абсолютным знанием... *Философ* — сам абстрактный образ отчуждённого человека — делает себя *масштабом* отчужденного мира. Поэтому вся *история самоотчуждения* и всё *устранение* самоотчуждения есть не что иное, как *история производства* абстрактного, т. е. абсолютного, мышления, логического, спекулятивного мышления» (2, 625). Значительным же достижением «Феноменологии духа» как этапа в развитии диалектики Гегеля явилось то, что в этой книге отчуждение исследуется как особый вид противоречивого отношения в обществе, восходящего к общей диалектике субъекта и объекта. Отмечая значение «Феноменологии духа» как диалектического труда, Маркс писал: «...поскольку она фиксирует *отчуждение* человека, — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку

в ней заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные* и *разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения» (там же, 626).

2. ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ

Рассудок и разум. Взаимодействие моментов диалектического метода. В «Науке логики» Гегеля содержится поистине энциклопедический очерк диалектики, тем не менее он может быть дополнен более сжатым (см. т. I «Энциклопедии философских наук»). Гегелевская диалектика выступает здесь в развитом виде, органически связанной с детально к этому времени разработанной его идеалистической концепцией.

Идеализм Гегеля в значительной мере сказался на трактовке главной диалектической категории — «противоречия» и понимании путей разрешения противоречий. Но здесь надо подчеркнуть, что сам гегелевский идеализм по сравнению с идеалистическими построениями Фихте и Шеллинга наиболее проникнут диалектикой: она пронизывает у Гегеля всю область отношений между объективным и субъективным. Поэтому-то обрисованные им структуры мысли, которым, поскольку это мысль, по логике системы надлежало бы быть «наиболее» идеалистическими, как раз наоборот, как подчеркивает В. И. Ленин, оказываются зачастую наиболее близкими к переходу в свою противоположность, т. е. в материализм, что происходит благодаря определенной трактовке Гегелем объективности сознания и знания.

В учении Гегеля о потенциально изначальной и исторически актуально достигаемой диалектической тождественности субъекта и объекта, мышления и бытия нашел свое мистифицированное выражение факт объективации мышления и общественного сознания людей в разных видах социальной (предметно-трудовой, языковой, политической, культурной и т. д.) деятельности. Гегель приравнял познавательное воспроизведение объектов в человеческом мышлении к онтологическому «порождению» их в реальном мире, а практическое опредмечивание человеческих знаний — продолжению якобы их творения глубинами духа. Здесь — гносеологические истоки идеализма Гегеля, отсюда проистекает предельная объ-

ективация им диалектических связей, обнаруженных им в мышлении.

Первый том «Энциклопедии...» открывается методологическим разделом, в котором содержится важное для понимания существа диалектического метода зрелого Гегеля критическое учение о трех отношениях мысли к объективности, первый эскиз которого появился в «Феноменологии духа».

В качестве первого отношения мысли к объективности Гегель выделяет «*наивный* образ мышления» (15, *1*, 64), которое здесь плоско и поверхностно, привязано к обыденному сознанию и закоснело в догматизме (см. там же, 69). Здесь имеется в виду то самое «метафизическое» мышление, которое было подвергнуто Гегелем критике уже в «Феноменологии духа». В качестве видов этого мышления Гегель указывает на немецкую «докантовскую онтологию», которая «не выходила за пределы лишь *рассудочного* мышления» (там же, 65), придав наивности видимость глубины.

Второе отношение мысли к объективности — это философский эмпиризм, представленный в основном концепциями Бэкона и Локка. Сюда же Гегель относит и трансцендентальную эстетику Канта, поскольку она «признает опыт *единственной* почвой познания» (15, *1*, 83). В эмпиризме «заключается существенно правомерный момент» (см. там же, 80), но надежды эмпириков на всемогущество опыта выродились в одностороннее увлечение механическим анализом и столь же механическим комбинирующим синтезом. Все подлинно конкретное и содержательное испаряется на огне «метафизической» абсолютизации опыта эмпириками. Эмпирики оперируют сухими абстракциями, которые приводят если не к материализму, то к субъективному идеализму (первое, по Гегелю, не лучше второго, ибо обе эти позиции, по его мнению, в равной мере лишены диалектики). Что касается Канта, то его рассудочными абстракциями принижается разум, ибо он «низводится до конечного и обусловленного» (там же, 92).

Гегель характеризует эмпиризм как оперирование рассудочными категориями, и в данном случае «рассудочное» и «метафизическое» означают для Гегеля одно и то же, что и видно из перечня «метафизических» категорий, который он делает в § 38 «Логики», — среди них

мы встретим именно те категории, которые он считает также и рассудочными. Конечно, «метафизическое» у Гегеля означает абстрактно-онтологическое, но именно последний смысл негативен для Гегеля не потому, что им выдвигается проблематика онтологии, а потому, что таковая лишена была у прежних теоретиков диалектики или ее в ней пока было явно недостаточно.

Во втором отношении мысли к объективности Гегель признает некоторый прогресс по сравнению с первым отношением, но оба они выступают как разновидность «метафизики». Иная ее разновидность названа «третьим отношением» мысли к объективности. Этим именем обозначена совокупность теорий непосредственного знания, т. е. интуитивизм в разных обличьях. Сюда отнесены взгляды некоторых сенсуалистов, абсолютизирующих роль чувственного познания как непосредственного источника истины, а также воззрения сторонников иррациональной интуиции (Гаман, Якоби) и апологетов мнимого всесилия интуиции рациональной. Гегель утверждает далее, что пропагандируемое Якоби «непосредственное знание о *бытии* внешних вещей есть иллюзия и заблуждение» (15, *1*, 129). Он обвиняет интуитивистов прежде всего в непонимании ими опосредованности всего того, что кажется непосредственным. Поступая так, интуитивисты впадают «в метафизическое рассудочное понимание» (там же, 120). Таким образом, абсолютизация интуиции «метафизична», т. е. догматична, в вопросе познания метафизической реальности. Это значение «метафизичности» уже современного нам понятия метафизического (антидиалектического) метода; понятие последнего еще не было отчетливо развито Гегелем, но «метафизичность» как догматический способ мышления прежней метафизики, подобно абстрактной онтологичности, есть частный случай антидиалектичности. Интуитивист резко отчленяет знание-итог от знания-процесса, и оно перестает быть подлинным знанием, ибо непременным условием последнего является осознание пройденного познанием пути. Гегель заключает: «...непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания» (там же, 121) и вообще все то, что считают непосредственным, на деле всегда «содержит в себе момент опосредствования» (там же, 60).

Эта замечательная формула направлена против метафизического извращения уже не только того, что можно было бы назвать здоровым моментом в «рассудочном» отношении к действительности, но и того, что Гегель считает «разумным» моментом, поскольку абсолютизация непосредственного знания есть абсолютизация взаимоотождествления противоположностей. Эта формула преодолевает узкие границы всех трех критикуемых Гегелем метафизических отношений мысли к объективности. Она насыщена диалектическим содержанием и подводит к, так сказать, «четвертому», истинно диалектическому отношению мысли к действительности, хотя Гегель не преминул отрицательно высказаться о чувственном способе опосредствования мышления, объявив его лишь видимостью опосредствования, и свел проблему к опосредствованию одного мыслительного знания другим (потенциальным и уже достигнутым). Справедливо пишет В. Ф. Асмус: «Гегель чрезвычайно далек от диалектико-материалистического понимания опосредствования. Именно в силу этого гегелевская критика теорий непосредственного знания и теории интеллектуальной интуиции оказалась по существу незавершенной и только частично справедливой по отношению к критикуемым учениям. Гегель преувеличил дистанцию, отделявшую его в вопросе о непосредственном знании от Фихте и от Шеллинга» (8, 95).

При критике третьего отношения мысли к объективности Гегель подчеркивает всеобщую связь состояний и элементов познания. Противоречие между непосредственным и опосредствованным разрешается Гегелем через категорию самоопосредствования. Итак, «...истинное опосредствование не опосредствование неким внешним и через некое внешнее, а замыкающееся внутри самого себя» (15, *1*, 123). Но это замыкание есть длительный процесс, и неверно толковать самоопосредствование как якобы не расчлененный в себе акт. Между прочим, в рецензии на сочинения Гамана Гегель упрекает его в том, что он демонстрирует «сжатый кулак» вместо того, чтобы «*развернуть* в действительности сжатое ядро истины» (17, *1*, 621—622).

В «Дальнейшем определении логики и ее разделении» Гегель характеризует диалектику как метод. Он не дает законченной дефиниции диалектики, как таковой, ибо

считает, что определение диалектики само должно быть диалектическим и потому не может претендовать на окончательную полноту и завершенность, прекращающие дальнейшее исследование ее диалектики. Когда впоследствии, уже в конце «Науки логики», Гегель попытается дать общую характеристику диалектического метода, главное в этой характеристике составит ссылка на уже прослеженную в его книге часть «пути» метода, т. е. на категориальное содержание последнего. Уже здесь подчеркнем, что диалектика Гегеля как логическая теория, выдвинув важные законы, все же по преимуществу слагается из категорий, тогда как марксистская диалектика, в полной мере учитывая большое значение категорий в построении теории познания, все более переносит ныне центр тяжести на управляющие категориями законы, а также методологические принципы и придает им еще большее значение. Гегель же как философ идеалистически понимаемого тождества бытия и мышления отождествляет методологическую, гносеологическую и логическую стороны, сливая их и с общей теорией развития. Поэтому так трудно найти в сочинениях Гегеля места, где он характеризовал бы диалектику исключительно только как метод или же только как логику и т. д. Диалектический метод, излагаемый им в «Дальнейшем определении...», оказывается самоопосредствованным развивающейся истиной через цепь логических переходов.

В диалектическом методе Гегель выделяет три «момента», или ступени, они же — три исторических этапа становления и развития исторического. Первый и третий из них, казалось бы, повторяют первое и третье отношения мысли и объективности, но это не так, здесь налицо глубокое отличие: позиции, которые до этого были предметом критики, теперь заново утверждаются. Три ступени метода действуют в развитии как общечеловеческого, так и индивидуального мышления, проявляются они и в каждом конкретном познавательном анализе, всюду образуя тройное единство. Первый набросок этой тройной структуры диалектического, которую ухватили в общем виде уже Фихте и Шеллинг, содержался у Гегеля в его «Феноменологии духа», где, например, обыденное сознание проходит через три момента этой структуры искаженным образом.

Первый момент «логического», т. е., по Гегелю, диа-

лектического, метода — рассудочный. Здесь господствует относительно «неподвижная определенность». Налицо акт, выявляющий наличие отдельных моментов противоречия порознь, и он понимается Гегелем как выражение начальной фазы диалектического мышления (познания), но не метафизики как метода. Коль скоро рассудочное (рассудок) рассматривается здесь Гегелем как «момент», или «сторона», диалектического, то он, следовательно, признает не только лишь наличие диалектической «стороны» в рассудочном мышлении, но и существование рассудочной диалектики. Гегель считает, что «философия также не может обойтись без рассудка» (19, *1*, 205), а истинная диалектика и истинная философия у Гегеля, как известно, не существуют порознь. Таким образом, речь идет здесь не о том, что где-то за пределами истинной, разумной диалектики на каком-то полулегальном положении действует мысль, не лишенная некоторых (рассудочных) диалектических черт. Диалектика неделима, и самой разумной диалектике причастна диалектика рассудочная.

Но в таком случае рассудочное выступает уже не как антипод диалектического, а как его зачаток и низшая форма! Мало того, обнаруживается, что, согласно Гегелю, рассудочное может быть (и актуально есть) подчиненная, но необходимая сторона диалектического мышления во всей полноте последнего. Если в трех отношениях мысли к объективности рассудочное оказывалось по сути дела метафизическим искажением диалектических связей, то в «четвертом», истинном отношении оно берет на себя функцию зачинателя диалектического дела. Ведь прежде чем познавать взаимодействия между моментами диалектического противоречия, необходимо выделить сами эти моменты, как таковые. Когда рассудок осуществляет предварительную работу в том смысле, что «*случайное* отделяет от *существенного*, то он безусловно действует правомерно» (15, *3*, 278).

Итак, в учении о методе рассудок взирает на нас, по-видимому, своим «другим лицом» по сравнению с тем, которое было обращено к нам в учении о трех отношениях мысли к объективности. Рассудочное оказывается мостом, связывающим воедино два противоположных берега — метафизический и диалектический. Недаром Гегель вводит в состав самой диалектики «рассудочные»

категории, которыми, разумеется, по-своему обычно пользовались прежние метафизики; к числу их Гегель относит «бытие», «наличное бытие», «конечность», «дурную бесконечность», «часть», «многое» и «целое», «причину» и «действие», «силу» и «обнаружение», «материю» (см. 18, *1*, 62; 192; 201; 215 и др.).

Толкуя рассудок сначала как выражение метафизического, а затем низшей ступени диалектики, Гегель сопоставляет и соединяет их друг с другом на основе различия и связи между «неподвижным догматизмом рассудочной метафизики» (15, *1*, 97; ср. там же, 70) и определенностью, четкостью и «твердостью», необходимыми для антидогматического разумного мышления. Как мы увидели, при метафизической трактовке рассудок оказывается искаженным (отчужденным), а значит, вторичным в отношении диалектики состоянием; при трактовке диалектической он представляет собой исходное, первичное состояние диалектики, на которое она опирается и из которого вырастает. Гегель был прав, учитывая обе ипостаси рассудка и гибко оперируя этими взаимосвязанными и взаимопревращающимися друг в друга противоположностями.

Следующим, вторым моментом диалектического метода является (негативно)-диалектический. Он представляет собой как бы развитие рассудочного момента, ибо на этой стадии противоположности уже не только фиксируются, но и прослеживаются как переходящие друг в друга. Диалектика есть «*имманентный* переход одного определения в другое» (15, *1*, 135), который есть результат взаимонегации сторон и в этом смысле «заострения» их различия по сравнению с рассудочным моментом, а в то же время и плод его преодоления.

Второй момент метода — промежуточная ступень между рассудком и разумом. Это — негативный разум, поскольку мыслью еще не осознано тождество противоположностей, хотя уже обнаружено их взаимодействие. Но этот же момент представляет собой и развитие диалектики рассудка. Гегель часто пишет о рассудочной диалектике, и при этом он истолковывает ее то как негативно-диалектический, то как собственно-рассудочный момент, и это оправдано тем, что негативно-диалектический момент не отделен от рассудка каменной стеной. Интересно, что Гегель, считая Парменида и Зенона пред-

ставителями «негативной диалектики» (также и в том смысле, что их негативность есть метафизика, в своей борьбе против диалектики невольно пришедшая к диалектическим выводам), об их же взглядах говорит как об «абстрактном рассудке» (15, *2*, 246). Функции же рассудка и «негативной диалектики» Гегелем определенно различаются, например, применительно к природе, где, как и в мышлении естествоиспытателей, по Гегелю, господствует неполная «диалектика конечного» (15, *1*, 137); философ же размышляет о природе через призму негативно-диалектического момента, тогда как о духе он, по-гегелевски мыслящий философ, рассуждает в категориях наивысшего, т. е. третьего, момента диалектики.

Речь здесь идет уже о завершающем моменте диалектического метода — спекулятивном, которого не способно достичь мышление, обращенное на конечные природные вещи. Остановиться на втором моменте и остаться на нем значило бы ошибочно абсолютизировать отрицательную, разрушительную сторону диалектики, т. е. забыть о положительной, созидательной ее миссии. А именно это в наши дни и произошло у теоретиков Франкфуртской школы Т. Адорно и Г. Маркузе, которые в своих сочинениях, посвященных исследованию диалектики Гегеля, абсолютизировали момент отрицательности, после чего философский авторитет Гегеля оказался брошен ими на весы либо тотального нигилизма, либо политического авантюризма и ультра-«левого» экстремизма.

На спекулятивном, или положительно-диалектическом, «разумном» уровне возникает, согласно Гегелю, слияние, отождествление противоположностей. Спекулятивный момент, «разум», сливает противоположности, в которые предшествующим моментом были внесены гибкость и подвижность, в высшее единство. Третий, разумный момент диалектического метода соединяет и «снимает» первые два момента, а также вбирает в себя рациональное, освобожденное от метафизической абсолютизации ядро третьего отношения мысли к объективности, т. е. учения о непосредственном знании, в целом его также «снимая». Первое же и второе отношения мысли к объективности, как это видно из вышесказанного, «снимаются» уже рассудочным моментом диалек-

тики. Спекулятивный момент обеспечивает «снятие» всех включенных в логику Гегеля рассудочных категорий категориями разумными. В приведенных характеристиках уже намечается свойственная Гегелю апология примирения сторон противоречия в высшем единстве, ибо характерной чертой «спекулятивного» является объединение всего того, что ему предшествует.

Итак, только в «разумном» моменте диалектика как метод достигает, согласно Гегелю, высшей зрелости. «Разум» Гегеля — это уже не диалектический «разум» Канта, который был вынужден покориться рассудку. У Гегеля разум торжествует, но при этом он частично оправдывает всех своих оппонентов — не только рассудок, но и интуицию, и даже настолько, что при этом несколько смягчается критика в адрес иррационализма, противником которого Гегель был всегда. Он пишет, что под спекулятивным мышлением надо понимать «то же самое, что раньше называлось *мистикой*» (15, *1*, 141). Разумеется, это не оправдание иррационализма по существу, хотя здесь Гегель релятивизирует границу между рациональной и иррациональной интуицией.

Вообще триадическая схема моментов диалектики обладает у Гегеля многими оттенками вследствие наличия разных моментов у входящих в нее отрицаний. Так, рассудочный момент может толковаться как отчасти сохраненный в разумном, а также примиренный с отрицательно-диалектическим и, наоборот, обособленный от разумного посредствующим звеном в виде отрицательно-диалектического.

Теперь можно провести полное сопоставление трех моментов диалектического метода с тремя отношениями мысли к объективности, и оно подтверждает в общем уже высказанное выше соображение; рассудочное мышление раздвоено, оно может в зависимости от наличия или отсутствия определенных условий обладать то диалектическим, то метафизическим характером, причем «метафизическое» означает абсолютизацию отдельных черт и сторон диалектического. Но Гегель не вводит категориального различения «видов» рассудка, утверждая, что «различают обычно лишь рассудочные понятия и понятия разума» (15, *1*, 290), и так он поступает потому, что наряду с различием ясно видит единство этих «видов»: они переходят друг в друга, подобно метаморфо-

зам двуликого Януса. Как только деятельность рассудка абсолютизируется и осуществленные им рядоположения, фиксация и удержание в отрозненности сторон противоречия истолковываются как окончательный результат познания, рассудок становится метафизическим способом мышления. Рассудок может «какому-нибудь одностороннему определению придать форму всеобщности и тем самым превратиться в противоположность *здравого человеческого рассудка*, одаренного пониманием существенного» (15, *3*, 278). Но как только эта абсолютизация устраняется и перечисленные операции понимаются лишь как предварительная фаза познания, рассудок возвращается на диалектическую стезю. В марксистской философии последовательно проводится мысль о диаметральной взаимопротивоположности исторически сложившихся двух — диалектического и метафизического — методов, и различение между «рассудком» и «разумом» уже не имеет принципиального значения, как бы ни пытались доказать плодотворность этого различения ссылками на то, что будто бы именно оно ясно и недвусмысленно выражает качественную разницу двух методов или противоположность между алгоритмически-машинообразным и творческим мышлением. Отпадает и необходимость в оперировании понятиями двух разных видов «рассудка».

Но вот что обращает на себя внимание: анализ всей совокупности сочинений Гегеля приводит к выводу, что он оперирует не двумя видами рассудка, как это было показано выше, но обширной совокупностью их разновидностей.

Определяя «рассудок» как «субъективную деятельность» мысли и конкретизируя это определение, Гегель приходит к *многоликому «рассудку»*. Текстуально можно показать, что предикат рассудочности прилагается им не только к метафизическому материализму, но и к философии Просвещения в целом, атеизму, вольфианской метафизике, обыденному и отчужденному сознанию и нетворческим мыслительным манипуляциям в математике, естествознании и политике. «...Конечность есть наиболее упрямая категория рассудка...» (см. 18, *1*, 192; ср. 15, *1*, 28; 70; 220; 242).

Приведенные здесь виды рассудка располагаются у Гегеля в диапазоне между его метафизической и диа-

лектической ипостасями, как бы в разных точках интервала между диалектикой и антидиалектикой как ее отчуждением. В одной из двух крайних точек этого интервала рассудок прямо повинен в антидиалектической деятельности, но в некоторых других случаях функции рассудочного мышления, уже не будучи помехой диалектике, ограничиваются, однако, самой низшей, простейшей сферой познания, которая от диалектики далека. Здесь «дело идет, так сказать, лишь об удовлетворении самых необходимых домашних потребностей познания... (15, *1*, 209; ср. там же, 291). Едва мы покидаем эту сферу, как оказываемся в области, «в которой определения рассудка уже не имеют силы» (там же, 337).

Энгельс и Плеханов находили в подобных утверждениях Гегеля рациональное зерно и с основанием: в элементарных случаях ошибки метафизически огрубленного мышления приносят меньший вред, чем в других, более сложных ситуациях, а применение диалектической методологии здесь не так уж обязательно.

Для третьей группы случаев характерно, что от рассудочного мышления проистекает некоторая польза для современного образования. Рассудок есть выражение некоторой человеческой способности и его субъективная деятельность (см. 15, *1*, 46), которая «изощряет» ум. «Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности» (там же, 133). Поэтому «рассудочная» логика должна войти в школьное образование как подготовка к занятиям низшими, «эмпирическими», частными науками. «Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами...» (там же, 47). Происходит разграничение сфер действия: частные науки, как область абстрактного мышления, остаются в ведении рассудочной логики, а философия, как конкретное мышление, становится царством диалектического разума. Но иногда Гегель имеет в виду другое: рассудочная мысль подготавливает и к философскому познанию, и тогда делается понятным, почему он в состав своей философской логики ввел также и рассудочные категории. Дело не только в том, что «для неразвитого мышления самые абстрактные категории, такие, как бытие, наличное бытие, реальность, конечность,

суть наиболее привычные» (18, *1*, 215), но в том, что и развитое диалектическое мышление нуждается в этих категориях.

Для следующей разновидности рассудочного мышления характерно то, что оно оправдано только для прошлых эпох познания: если в свое время рассудочная ступень мышления была необходима для подъема к разумной его ступени (Гегель в качестве примера приводит диалектику Канта), то ныне это уже пройденный этап и необходимость в ней отпала. Мышление «*поднимается выше* естественного, чувственного и рассуждающего сознания, поднимается в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отчужденное, *отрицательное отношение* к этому своему исходному пункту» (15, *1*, 29). Рассудочное мышление выступает здесь как то, что прежде было зачаточной ступенью диалектики, но теперь превратилось в противоположность последней. Примерно так же оценил Гегель в «Феноменологии духа» изменение функций материалистического сенсуализма, а в «Лекциях по истории философии» — учение Аристотеля о категориях. В «Феноменологии духа» именно данное, пронизанное глубоким историзмом отношение Гегеля к рассудку получило значительное развитие. Оно выражено там в виде характеристики рассудка как ограниченной, преходящей, но необходимой стадии формирования истинного отношения философствующего сознания к миру: рассудок — это разум, пока не преодолевший единичности и ограниченности чувственного познания вообще.

Если в «снятии» момент собственного отрицания отходит на второй план, то статус рассудка сливается с уже известной нам его характеристикой как момента зрелой диалектики. Мы — в другой крайней точке интервала функций рассудка. «...*Рассудочность* есть некоторое становление и в качестве этого становления она — *разумность*» (15, *4*, 30).

Логическая четкость и недвусмысленность, упорядоченность и доказательность рассудочного мышления необходимы не в какой-то отдельной области познания и не в какие-то особые исторические периоды его развития, а везде и всегда (см. 15, *3*, 278). Подлинно теоретическое, диалектически-«спекулятивное» мышление нуждается в рассудочных формах и не может обойтись без

них. «Разум без рассудка — это ничто, а рассудок и без разума — нечто» (17, 2, 541). Ведь «в своей истине разум есть *дух*, который выше их (т. е. рассудка и разума. — *И. Н.*) обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок» (18, *1*, 78). Синтез рассудочного и отрицательно-диалектического в третьем, высшем моменте диалектического метода выступает здесь в виде их равноправного объединения, в котором оба они черпают силу, отсутствовавшую у них порознь. И вообще «как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка...»; «...философия также не может обойтись без рассудка...» (15, *1*, 132; 134). Замечательные слова! Они выражают глубоко верную трактовку Гегелем вопроса о взаимоотношении и взаимодействии диалектически применяемого рассудка и разума, и это решение является одним из методологических принципов его диалектики.

Эта трактовка, как, впрочем, и разобранные выше характеристики иных обликов рассудка, существенно отличается от той позиции, которую в отношении рассудка и разума занял Кант. Для Гегеля, во-первых, разум не ниже, но выше рассудка; однако они, во-вторых, могут и должны составить единую восходящую последовательность, а в-третьих, они, соотносясь как подчиненный и ведущий моменты, тем не менее взаимообусловлены и проникают друг друга. Это было важное нововведение, наложившее существенный отпечаток на характер диалектической логики Гегеля — его великого теоретического открытия. В общей концепции гегелевской диалектики относительная антитеза разума и рассудка играла значительную роль, соединяя в себе не только две, но и многочисленные разновидности отношений между диалектикой и недиалектическим (а также и антидиалектическим) мышлением, между диалектикой и обыденным, неразвитым диалектическим (а также и метафизическим) сознанием.

Исходные категории и законы диалектической логики. Выяснив основную структуру и принципиальное содержание «логического» (диалектического), Гегель приступает к построению системы логики. Он начинает с того, что у него намечалось как конкретный результат в «Феноменологии духа», но теперь снова

приобретает логически абстрактный вид. Спекулятивное мышление, рассуждает он, имеет начало там, где мысль рассматривается сущностным образом, т. е. как тождество мышления и бытия. Это тождество, по Гегелю, относительно, как и их взаимопротивоположность, и в нем теперь и возникает раздвоение на противоположности, однако пока только внутри самой мысли, — на субъект мышления и ту же мысль как содержательный объект. В этом раздвоении содержится залог будущего возвращения к высшему и окончательному тождеству мысли со всем ее сохраненным внутри такового содержанием.

Налицо замысел Гегеля включить в логический контекст исторического движения мысли всю полноту человеческого знания о действительности, и этот замысел Ленин назвал гениальным (см. 3, *29*, 92). Но здесь же он резко отверг рассуждения Гегеля о логике как «чистой науке». Никак нельзя упустить из виду идеалистический характер реализации Гегелем своего общего замысла.

Замечательным был и замысел Гегеля построить содержательную логику. Но вследствие своих идеалистических установок Гегель направил реализацию этого замысла по ложному пути, надеясь построить логику, в которой потенциально «находилось бы» содержание всей действительности. А это уже ложное и невыполнимое предприятие.

Имеется много изложений гегелевской логики как системы понятий-категорий. Сошлемся на хорошо известные работы Б. С. Чернышева (см. 54) и М. Ф. Овсянникова (см. 34). В рамках данной главы нет возможности и необходимости исследовать все категории, и мы выделим для анализа только те из них, которые представляют наибольший методологический интерес.

Логика Гегеля начинается с категории «бытие», которую он характеризует как непосредственное «*существование* вообще» (18, *2*, 190), как всеобщность, содержание которой пока таится в потенции. Наука, замечает Гегель, всегда начинает с нерасчлененной констатации бытия, с неопределенности (и в этом смысле с «абстрактного»), и именно она оказывается началом.

Неопределенность, бессодержательность понятия «чистое бытие вообще» (das reine Sein) — это его негативная сторона. Но Гегель стремится превратить саму ее

в положительный момент, намечая в данной абстракции движение, ведущее к ее преодолению через посредство еще большей абстрактности. Так возникает вторая категория логики — «ничто» (Nichts). Переход в ничто как естественный результат спекулятивного мышления о бытии вообще представляется неизбежным, поскольку дальнейшее движение мысли в действительности возможно, конечно, только на основе выхода за пределы спекуляций в реальную жизнь. Гегель этого выхода не делает, и потому переход к третьей категории — «становлению» происходит у него искусственным образом (недаром он допускал начало логики прямо с категории «становление»). «Ничто» Гегеля сопоставляется им с нирваной буддистов, но это очень туманная аналогия, так как ни одна из интерпретаций нирваны (смерть, успокоение духа, блаженная примиренность и т. д.) здесь не подходит. «Ничто» есть абстрактная тень бытия, а в то же время «ничто» оказывается активной силой созидающего отрицания.

Интересно отметить, что переход «бытия» в «ничто» был замечен и мыслителями иных направлений. Имеющий к данному вопросу прямое отношение парадокс существования несуществующих предметов интересовал еще Платона и стал объектом размышлений Мейнонга, Рассела и др. Коль скоро несуществующий предмет, оказываясь объектом мышления о нем, тем самым, рассуждал Мейнонг, для мысли уже существует, значит, между бытием и небытием нет разрыва и возможен их взаимопереход.

Взаимопереход этих двух категорий выражен в гегелевской категории становления. Как одна из самых главных категорий гегелевской логики, «становление» привлекло к себе внимание многих философов XIX в., но свое подлинное, материалистическое истолкование она получила в философии марксизма-ленинизма. Становление — это категория отношения, взаимодействия, характеризующая «*беспокойство* внутри себя», изначально присущее бытию, почему Гегель и писал, что «начало само есть становление» (15, *1*, 153). Здесь то, что непосредственно, само себя опосредствует. Становление сказывается «безудержным движением» (там же, 156), которое как разрушительно (переход от бытия к ничто), так и созидательно (переход от ничто к бытию). Двой-

ная характеристика присуща и дальнейшей судьбе данной категории: она должна положить определенную ступеньку на лестнице восхождения мысли, заняв определенное место в системе (становление стало), но ей же свойственно внутреннее брожение, а значит, она преодолевает, упраздняет себя (становление становится и тем самым выходит за свои же пределы). Так внутри становления, как и внутри бытия, проглядывает противоречие. И эта категория приобретает чрезвычайную гибкость и универсальность.

«Становление» разделяется на категории уничтожения (Vergehen) и возникновения (Entstehen), которые затем порождают категорию наличного бытия (Dasein), т. е. тяготеющее к конкретности определенное бытие.

Итак, у нас уже шесть категорий гегелевской логики, образующих две «триады», а эти структуры нуждаются в методологическом анализе.

Через сопоставление объединенных в триады шести рассмотренных выше категорий уже можно обрисовать действие диалектического закона движения познающего мышления от абстрактного к конкретному. Это закон построения всей системы Гегеля и стержень его теории познания. В логике указываемое им движение происходит в целом в сфере абстрактного, т. е. в рамках способности «фиксировать чистые мысли и двигаться в них» (15, *1*, 20, ср. *6*, 270), но эта способность должна, по мысли Гегеля, обеспечить достижение конкретного понятия, которое «вообще представляет по существу внутри себя единство различных определений» (15, *1*, 71). В гносеологическом плане эта мысль Гегеля метко отображает как общую характеристику всякого познавательного процесса, так и необходимую черту собственно теоретического познания, а кроме того, и специфическую особенность так называемой диалектической дедукции. Но идея движения от абстрактного к конкретному, например от «бытия» к «наличному бытию», приобретает у Гегеля ложный смысл онтологического выведения уже заложенного в понятии бытия всего существенного содержания действительности. Как и следовало ожидать, автору этой идеи в тех или иных конкретных случаях пришлось выдавать за реализацию данного движения «нелегально» сделанные им заимствования из эмпирической области — у него не оказалось иного пути.

Но именно соображения Гегеля в «Науке логики», что «абстрактное должно составлять начало и ту стихию, в которой и из которой развертываются особенности и богатые образы конкретного» (15, *6*, 271), и в этом смысле исходным для построения системы науки должно быть понятие, привлекли пристальное внимание Маркса, когда он во время написания знаменитого «Введения» (1857) разрабатывал метод восхождения от абстрактного к конкретному через цепочку посредствующих абстрагирований, идеализаций и конкретизаций.

Другой закон, которому следует Гегель в своей Логике, — это закон единства логического и исторического, также проходящий лейтмотивом через всю его систему. В логике он действует у Гегеля в наиболее близком к метафизике виде тождества логического (теоретическая последовательность категорий) и исторического (история ранних состояний мирового духа). Но затем Гегель распространил идею единства логического и исторического на всю историю человеческой культуры — и уже только в виде общей диалектической тенденции. Нередко, как отмечает Ленин, это «звучит весьма материалистично!» (3, *29*, 95). Но затем вновь заявляет о себе идеалистический принцип: история — это лишь прикладная логика. Как отмечают новейшие исследователи, в системе Гегеля, претендующей на всевластие, от логико-генетического принципа изложения материала имеют место значительные отклонения к морфологически-статическому изложению: бег истории у него прекращается или задерживается в учении о понятии в логике, в философии природы, в антропологии, психологии и философии права, а также при рассмотрении отдельных видов искусства в эстетике. Однако не прав И. А. Ильин, утверждая, будто у Гегеля между логическим и историческим налицо «не только несовпадение, но прямо взаимоисключение» (23, 307).

У Гегеля мы встречаемся с тем особым диалектическим отклонением от совокупного движения логического и исторического, которое Маркс впоследствии образно выразил так: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» (1, *46*, ч. I, 42). Гегель пишет: «...то, что́ ставится вначале как элементарное и из чего, как предполагают, должны быть выведены положения данной науки, оказывается неочевидным и имеющим свою при-

чину и обоснование скорее в последующем» (18, *1*, 360—361). Это замечательная, глубокая мысль!

Следующий закон логического движения — это закон отрицания отрицания, в котором категория «снятие», т. е. диалектического отрицания, взаимодействует с понятием утверждения и сама с собой. Он «фигурирует в качестве основного закона при построении всей системы» (1, *20*, 384).

Диалектическое отрицание («снятие»), или переход в иное, представляет собой одну из важнейших оперативных категорий гегелевской логики. Вводя здесь в обращение этот термин, мы имеем в виду, что все логические категории у Гегеля целесообразно разделить на три группы: системные, оперативные и системно-оперативные.

Многие категории надлежит отнести к первой из этих трех групп: системные категории занимают каждая свое одно вполне определенное место в собственно категориальной системе Гегеля, и три из шести нам уже известных («чистое бытие», «ничто» и «наличное бытие») относятся к их числу. Оперативные категории не занимают определенного места в системе, но действуют как принципы ее построения и объяснения. В качестве оперативных категорий укажем на снятие, отчуждение, тезис, антитезис, синтез. Категории третьей группы занимают промежуточное положение: они и системны и оперативны, как, например, «становление», «возникновение», «тождество», «противоречие». Указанное деление возможно, в частности, потому что оперативная роль присуща категориям гегелевской логики далеко не в одинаковой мере.

«Снятие» — это оперативная категория, в которую включены три взаимодействующих момента, системно отраженные в звеньях начальной триады логики. Первый из этих моментов — собственно отрицание (Verneinung, Negation), устранение, преодоление, наиболее близкое к «рассудочному» пониманию негации, а значит, и к формально-логическому отрицанию, не будучи, однако, ему вполне тождественным. Взятое в изоляции от двух других моментов «снятия», отрицание «было бы то же, что и ничто» (18, *1*, 172). В единстве с ними оно представляет собой неотъемлемую сторону диалектического отрицания.

Второй составляющий момент «снятия» — «сохранение» того ценного, непреходящего, что имелось в отрицаемом. Вот важный для последующего анализа пример «сохранения»: «Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику... сохраняет те же самые формы мысли... но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий» (15, *1*, 26—27). (Здесь же дается пример действия третьего момента «снятия».) Данный момент обеспечивает переход отрицаемого, в итоге его «снятия», в «его другое», в его инобытие (там же, 203). И наконец, третий момент «снятия» состоит в переходе на более зрелый уровень развития, так что «свое иное» снятого сказывается более высоким результатом.

Ленин, рассматривая проблему перехода в «свое иное» через «снятие», обращал внимание на то, что не только одна-единственная вещь (состояние) может стать «своим другим» для данной вещи (состояния), но в некоторых пределах существует определенный «набор» нескольких разных возможностей «снятия», из которых реализуется только одна (см. 3, *29*, 203). Во всех этих случаях происходит «не голое отрицание, не зряшное отрицание, *не скептическое* (в гегелевском понимании этого термина. — *И. Н.*) отрицание... а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного...» (там же, 207). Три момента снятия могут выступать в различных соотношениях, но в любом случае снятие (диалектическое отрицание) существенно отличается от отрицания формально-логического.

Особенности снятия как перехода в «свое другое (иное)» привлекали к себе внимание многих комментаторов и критиков Гегеля. Одни из них, например К. С. Бакрадзе (см. 12), подчеркивали большую многозначность этой оперативной категории, доходящую иногда даже до неопределенности. Так, Гегель считает, что диалектика «снимает» как формально-логические противоречия, так и запрещающий их закон, а эти акты, конечно, далеко не одно и то же. Особый вид снятия — отчуждение, в котором «свое другое» относится к собственному источнику враждебно, а отрицание приводит к утрате свободы. Момент отчуждения присущ многим, но далеко не всем вторым звеньям гегелевских триад. Д. Генрих в докладе на X Международном гегелевском

конгрессе (Москва, 1974) противопоставлял, однако, всякий переход в «свое другое» как якобы непременно отчужденный положительному «онтологическому» отрицанию. Он же гипертрофировал момент отрицания в «снятии», приблизив его к отрицаниям в исчислениях высказываний математической логики.

Другие комментаторы также делают акцент на какой-то один из составляющих моментов «снятия», оставляя в тени остальные. В итоге этого «снятие» превращается то в символ разрушения и уничтожения, то в апологию всего существовавшего, то в обоснование идеи никогда в действительности не существовавшего безоблачного непрерывного и плавного прогресса. В качестве крайних вариантов этих точек зрения можно привести взгляды старогегельянца Габлера, который насытил «снятие» и «становление» мотивами религиозного пиетета, и теоретика Франкфуртской школы Адорно, ссылающегося на невозможность движения от «ничто» к «бытию» и превратившего «снятие» в вакханалию «упадка» (Verfall) и «распада» (Zerfall). Однако Гегель еще в «Феноменологии духа» подверг критике «простое негативное, *мрак*» (15, *4*, 370), противопоставив ему позитивно отрицательное, т. е. созидательное, «снятие».

Как же выглядит после сказанного гегелевский закон отрицания отрицания, решительно отвергаемый, заметим, тем же Адорно, как якобы не имеющий иного смысла, помимо оправдания консервативности? Этот закон описывает процесс двойного снятия и в соответствии с содержанием каждой из этих двух операций указывает не только на преемственность этапов развития и на его цикличность, но и как бы частичное «возвращение» к исходному состоянию, сопутствующее общему подъему на более высокий уровень. Второе отрицание «помогает» первому в сохранении того положительного, что имелось в отрицаемом, «исправляя» чрезмерную негативность, принесенную этим первым отрицанием. Это видно, например, на отношении «наличного бытия» к «уничтожению». Впрочем, как писал Маркс, в своем учении об отрицании отрицания Гегель «нашел лишь *абстрактное, логическое, спекулятивное* выражение» (2, 624) для уже идеалистически истолкованных процессов.

Вторичный переход в противоположность в рамках правильного понимания отрицания отрицания, подчерки-

вал Плеханов, одновременно углубляет различие между новым и старым и возвращает только то, что доказало свой объективный непреходящий статус. Отсюда — геометрический образ, указанный Лениным в связи с характеристикой процесса познания: он не есть «прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали» (3, *29*, 322). Итак, диалектическое развитие символизируется спиралью, тогда как идеализм упорно поворачивает Гегеля к полному «замыканию» этого процесса в круг, о чем свидетельствует, например, понятие так называемой истинной бесконечности.

Полное содержание закона отрицания отрицания можно выразить в виде соединения пяти моментов: (а) диалектическое отрицание, (б) отрицание результата первого отрицания, (в) сохранение непреходящего содержания в результатах первого и второго отрицаний, (г) частичное восстановление того, что снималось первым отрицанием, подъем на новый уровень развития, (д) движение к следующему циклу действия данного закона.

Закон отрицания отрицания, если его понимать так, как только что показано, есть один из всеобщих законов диалектики. Он действует у Гегеля всюду, но всюду неодинаково. Одним же из наиболее устойчивых всеобщих результатов действия этого закона оказывается принцип триады при определенном понимании последней.

Этот принцип опирается на оперативные понятия «тезис», «снятие», «антитезис» и «диалектические анализ и синтез». Диалектический синтез есть акт «снятия» уже снятого антитезисом тезиса, и это второе «снятие» и порождает третье звено триады.

Схема диалектической триады, которая существовала в немецкой диалектике уже у Фихте, а затем была усовершенствована Гегелем, превратилась у эпигонов гегельянства в мертвый шаблон. Но в ее основе лежит очень гибкий и совсем нешаблонный механизм отрицания отрицания, так что для применения триады открывается океан возможностей. Ведь тезисами и антитезисами триад могут быть не только категории (понятия), но и суждения и даже целые научные теории, а кроме того, «стороны» объекта или же начальное и последую-

щее его состояния, и это вносит в содержание и форму триадических ритмов огромное разнообразие.

Сам Гегель не избежал некоторой схематичности, и, насколько естественным и поучительным был у него во многих случаях переход от одних понятий к другим внутри триад (хотя в ряде случаев и здесь, как отмечал Ленин, было много неясного), настолько же натянутым и надуманным подчас оказывается у него переход от одной триады к другой, хотя по замыслу философа только последующие триады полно раскрывают смысл предыдущих. В особенности искусственны переходы от одних групп триад к последующим их группам (отделам) в «Философии духа». В этих случаях возвращение в синтезе к положительному содержанию тезиса отсутствует. Иногда тезис и антитезис в синтезе триады получают у Гегеля одинаково критическую оценку, так что о «возвращении» к содержанию тезиса говорить не приходится и по этой причине. Но в других случаях, когда на первый план у Гегеля в трактовке триады выступает раздвоение единого, так что ее тезис и антитезис рассматриваются как продукт диалектического «расщепления» синтеза триады, предшествовавшей данной, частичное «возвращение» в синтезе к содержанию изначального понятия (им и оказывается синтез предшествовавшей триады) прямо декларируется Гегелем (так, например, «основание» есть восстановление категории «тождество» на новой основе).

В ряду категорий от «чистого бытия» и «наличного бытия» происходит нарастание качественных характеристик. «Наличное бытие», будучи итогом перехода к качественной предметности, как бы затормаживает дальнейшее движение мысли и, само себя конкретизируя, себя ограничивает, отрицает подвижной «границей» (Schranke) и переходит в категорию «нечто» (Etwas).

«Нечто» конечно, а все конечное обречено на гибель: для конечных вещей «час их рождения есть час их смерти» (18, *1*, 192). Само «нечто», обладая определенностью, может быть понято и определено только через свою качественную границу — предел как отличие от «другого» (Andere). Отличаясь от него, оно ограничивает себя как «в-себе-бытие» (An-Sich-Sein). Но конечное стремится преодолеть свой разрыв с бесконечным, звеном в развитии которого само же является. Поэтому

оно устремляется во вне себя и возникает все время смещающееся, подвижное единство конечного и бесконечного. Это как бы образ отрешения в чужое, т. е. отчуждения, и — сдновременно — универсальной взаимосвязи.

Следующий шаг на пути диалектического процесса самоопределения бытия — категория «для-себя-бытие» (Für-Sich-Sein), в которой *«качественное бытие завершено»* (там же, 223). Гегель аттестует эту категорию как идеальную единичность и развитую определенность мышления и переходит от нее к «отталкиванию» и «притяжению». Как замечал Энгельс, уже здесь демонстрируется способность вещи в себе превратиться в вещь для себя, а значит, и для других, для людей.

От бытия к сущности. Именно в этом пункте, где качественность бытия достигает кульминации (единичность есть первый намек на индивидуальность), происходит скачок от категорий группы «качество» к категориям группы «количество» (это второй отдел учения о бытии): единичность как противоположность множественности оказывается в царстве количества как «снятого» качества, в сфере внешней определенности бытия. На смену процессу нарастания количественных характеристик у категорий качества приходит теперь процесс нарастания качественных черт у категорий количества. «Чистые» количественные категории снимаются затем категориями определенных количественных измерений: «...каждая экстенсивная величина также и интенсивна» (15, *1*, 178).

Здесь обрисовывается диалектический закон перехода количественных изменений в качественные и обратно, качественных в количественные. Гегель пишет об этом законе так: «...вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход (Umschlag) качественного в количественное и наоборот, иностановление, которое есть перерыв постепенного и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием» (18, *1*, 466).

Придавая этому положению статус всеобщности, Гегель направляет его против как обыденного сознания, для которого «качество» и «количество» суть всего лишь рядоположенные моменты, так и механистического материализма XVII—XVIII вв., считавшего качество лишь

внешним следствием и проявлением количества (Гегель верен себе и винит в этой ошибке материализм).

Как оценить взгляд Гегеля на взаимодействие количества и качества? «Переход» количества в качество и наоборот в реальном мире не может иметь места, но происходит стимулирование определенных качественных изменений количественными и наоборот — количественных качественными. У него в одних случаях качество и количество «равноправны», в других же — у качества как непосредственной определенности бытия есть «приоритет». В одном плане рассуждений качество у Гегеля «снимается» количеством, а в другом — все время доминирует как основа, на которой возникают категории количества. С точки зрения диалектического материализма постановка вопроса о том, что «более первично» — качество или же количество, имеет смысл только для познания, но не для самого мира материи. Трудно, кроме того, согласиться с тем, будто существуют количественные изменения, в принципе не ведущие ни к каким качественным преобразованиям (такого вида изменения Гегель, допуская их наличие и в сфере качества, называет «дурной бесконечностью», хотя и в них есть своя диалектика единства конечного и бесконечного). Тем не менее рациональное ядро гегелевского закона о диалектике количества и качества вошло в сокровищницу диалектической теории, и это со всей определенностью подчеркнуто основоположниками философии марксизма.

Большой интерес представляет исследование Гегелем диалектики в нефилософской науке о количествах, т. е. в математике. В учении о бытии он подробно анализирует диалектические связи, присущие аналитической геометрии и дифференциальному исчислению, подобно тому как в философии природы он выявляет диалектические связи и соотношения, свойственные механике. Но механика и математика для Гегеля — это низшая, несовершенная и неполная, одним словом, «конечная» диалектика. «...Математика... преимущественно наука рассудка» (15, 2, 53). Таким образом, Гегель считал диалектику в математике и механике весьма ограниченной, тогда как формальной логике он иногда отказывал в наличии даже и такой «неполноценной» диалектики. Несправедливую в этом смысле судьбу разделила у него вместе с формальной логикой и арифметика, которую

Гегель обвиняет в том, что она «не содержит понятия... *движется* в сфере *безмыслия*» (18, *1*, 288). Операции с числами он аттестует как «философское бессилие» и «пытку» (там же, 292).

Однако Гегель значительно повышает диалектический статус того отдела математики, который именуют инфинитизмальным исчислением. Это связано у него с тем, что, когда он описывает категории группы количества, в центре его внимания — диалектика конечного и бесконечного. Данные оперативно-системные категории освещают связи между многими другими категориями (Жан Валь в Сорбонне через их призму рассматривал всю логику Гегеля). В итоге у Гегеля возникают категории «дурной» и «истинной» бесконечности. «Дурная» бесконечность есть «вечная и непрестанная смена этих (конечных. — *И. Н.*) приводящих друг к другу определений» (там же, 160) одного и того же. Это «бессилие отрицания», ущербная монотонность. Ей противостоит истинная бесконечность, при которой «в своем переходе в иное нечто лишь сливается с самим собою» (18, *1*, 306). Это — саморефлексия понятия, открывающего бездонное содержание в самом себе и тем самым поднимающегося на более высокий понятийный уровень. Именно посредством рефлексии в истинную «бесконечность» происходит переход «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие».

Порицая количественные ряды, числовые подсчеты и т. п., Гегель продемонстрировал высокомерие идеалиста, презирающего скромную и однообразную, но крайне необходимую повседневную черновую работу ученого-естествоиспытателя.

В поисках понятий, выявляющих «истинную» бесконечность, Гегель обратил взоры на дифференциальное и интегральное исчисление, продемонстрировав при этом как творческие возможности своего диалектического подхода, так и слабость идеалистического взгляда на исследуемые им предметы и саму диалектику.

Проблема философского истолкования понятий дифференциального исчисления беспокоила уже его создателей, особенно Лейбница. Гегель попытался выявить те внутренние диалектические противоречия понятий дифференциального исчисления, которые придают поразительную гибкость и эффективность их применению. Гегель поставил и очертил эту глубокую диалектическую

проблему: «*dx, dy* уже не определенные количества и не должны иметь значение таковых, а имеют значение лишь в своем соотношении, *имеют смысл только как моменты.* Они уже не *нечто*, если принимать нечто за определенное количество, они не конечные разности; но они и *не ничто*, не нуль, лишенный определения» (18, *1*, 336). Иными словами, дифференциалы — это то, о чем можно сказать, что «оно есть и не есть» (там же, 339). Итак, диалектическая проблема поставлена, но до ее разрешения еще далеко. Разрешение было достигнуто Марксом, который в «Математических рукописях» выяснил, что дифференциал не представляет собой ни конечной, ни бесконечной, ни неопределенной величины, он не есть Архимедова величина вообще и является «стратагемой действия», т. е. только символом программы определенных математических операций.

Прослеживая нарастание качественности в количественных категориях, Гегель приходит к категории «мера» (Maβ), которая связывает воедино количество и качество, синтезирует их наконец в высшем единстве.

Через посредство меры закон взаимосвязи количественных и качественных отношений уточняется и приобретает следующий вид: развитие качества привело к росту количества, которое в свою очередь способствует интенсификации качества, но этот процесс развивается только до определенных пределов, полагаемых категорией меры; едва эти пределы будут нарушены, произойдет скачок, т. е. разрыв в постепенности «узловой линии» (Knotenlinie); благодаря скачку возникает новое качество и соответствующие ему количественные определения. Нет ни «смещения», ни «слияния» или «усреднения» качеств и количеств. Осуществляется диалектический синтез: прежние качество и количество «снимают» себя, превращаясь через коренную перестройку в новое качественно-количественное единство. Ленин высоко оценивает критику Гегелем «постепеновщины» (Allmähligkeit), отмечая: «Перерывы постепенности... Скачки! Скачки!» (3, *29*, 112).

Диалектический синтез качества и количества своеобразен, его логическая структура отличается от структуры синтезирующего движения к «становлению» или к «наличному бытию». И вообще в каждой из триад син-

тез у Гегеля отличается своими особенностями, а это значит, что было бы неверно пытаться обрести в принципе триады некое чудодейственное средство доказывания и открытия. Уже сам Гегель так свою триаду не понимал. Вместе с тем разработка типологии диалектических синтезов может сыграть немалую эвристическую роль.

«Мера» как синтез качества и количества есть «завершенное бытие» (15, *1*, 185). Она как бы завязывает в единый узел все категории бытия, указывает на их глубокое единство. Сама категория меры еще не подымается над рассудочным уровнем диалектики, но она открывает путь к более глубокой диалектике учения о сущности.

Гегель характеризует сущность как истину бытия, снятое бытие и соотношение бытия с собой, как бытие, в себя погруженное и внутри себя рефлектирующее. В отделе диалектической логики, посвященном категориям сущности, Гегель имеет в виду показать, в сколь глубоком опосредствовании нуждается истина для своего развития и выражения.

Учение о сущности — чрезвычайно важный отдел гегелевской логики; в свою очередь он делится на три раздела — собственно сущность как «рефлексию в себе самой» (стороны ее противоречий отражаются друг в друге), «явление» и «действительность» как синтез сущности и явления. Категории сущности «снимают» собой категории бытия (см. 18, *2*, 103), и в этом «снятии» есть рациональный онтологический и гносеологический смысл, поскольку в историческом бытии мира его сущностные связи развиваются; соответственно знание по мере своей конкретизации все более углубляется в сущность. Эту мысль Гегеля, оставляющую в стороне словесную эквилибристику дефиниций и связывающую «сущность» с однопорядковой для нее категорией «внутреннее», Ленин назвал «свежим ветерком» (см. 3, *29*, 115).

Но эти рациональные идеи имеют у Гегеля идеалистический смысл: он ищет самодвижение духовной сущности, происходящее через взаимопереходы и взаимопереливы понятий. Однако тем самым он невольно указывает на факт саморазвития самого мира уже в его «глубинах», а в отношении познания, как пишет Ленин, получается «остроумно и умно! Понятия, обычно кажу-

щиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *есть* движение... гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» (3, *29*, 98—99). Гегель намечает плодотворное направление исследования: оно состоит в том, что прослеживается развитие сущности во всей ее системной сложности — во взаимодействии ее с ее же явлениями, которые также развиваются.

Большой интерес представляет анализ Гегелем того, что он характеризует как этапы отражения сущности в самой себе и взаиморефлектирования ее с явлениями, — анализ, намеченный еще Шеллингом (см. 15, *11*, 567). Сначала происходит рефлексия в «одинокой» сущности, т. е. сущность отражается прежде всего в себе самой через свое самоотражение, изменяясь. Обнаруживается, что развитие объекта и его познания противоречиво: движение вперед всегда приводит к утрате чего-либо, за прогресс в одном отношении приходится платить регрессом, пусть временным, в другом отношении. Отражаясь в себе, сущность, по Гегелю, реализует глубинную, движущую диалектику своих отношений с явлениями, но временно утрачивает свое единство с полнотой бытия, которое (единство) будет восстановлено только на уровне категорий действительности. Пока сущность «снимает» бытие так, что сохраняет его лишь как «видимость» (Schein), т. е. в искаженном и обманчивом виде. Можно сказать, что если истина бытия есть сущность, то бытие было не только становлением сущности, но и ее видимостью.

Пока это носит оттенок схоластичности, но далее у Гегеля следуют блестящие страницы, посвященные диалектике «сущности» (Wesen), «видимости» и «явления» (Erscheinung) и получившие высокую оценку Ленина. «Кажущееся, — писал Ленин, — есть сущность в *одном* ее определении, в одной из ее сторон, в одном из ее моментов. *Сущность* кажется тем-то. Кажимость есть явление (Scheinen) сущности самой в самой себе». «Философы более мелкие спорят о том, сущность или непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо *или* ставит и, объясняя конкретное содержание этого «и»» (3, *29*, 119; 120).

Гегель проводит разграничение между видимостью (кажимостью) как обнаружением явления на начальной стадии познания и явлением (проявлением) как обнаружением сущности. Первое косвенно указывает на сущность, а второе ее выявляет. Но между ними нет китайской стены, сама видимость превращается в явление, а их взаимодействие друг с другом и с породившей их сущностью бросает на последнюю яркий свет. Таким образом, «видимость — это не *ничто... в ней отсвечивает абсолютное*» (18, *2*, 175). У видимости есть свое объективное основание, которым в конечном счете оказывается сущность, но, кроме того, познание видимости необходимо для познания самого этого основания, в результате мы познáем видимость так, что сумеем раскрыть механизм ее возникновения из сущности. Раскрытие этого механизма и составляет одну из важных задач на пути познания, тем более что видимость тоже объективна. Ленин комментирует эту мысль так: «Etwa: движение реки — пена сверху и глубокие течения внизу. *Но и пена* есть выражение сущности!» «Кажимость (кажущееся) есть *отражение* сущности в себе (ней) самой» (3, *29*, 116; 119). Идеализм затушевал у Гегеля то различие между объективным явлением и явлением в познании, которое у него намечено категорией «видимость». И потому «передвижка мира в себе все дальше и дальше *от* мира явлений — вот чего не видно еще пока у Гегеля» (там же, 138).

Глубоко враждебное агностицизму положение, что сущность является, а явление (проявление) существенно, было сформулировано, обосновано и развито Гегелем с большой убедительностью в борьбе против кантианского агностицизма. В рамках этого обоснования «видимость» (Schein) играет роль «явлений проявлений» (Scheinen der Erscheinungen), а последние в свою очередь исполняют аналогичную функцию, но уже в отношении сущности. Путь от бытия в сущность обнаруживает единство сущности с ее явлениями: сущность не лежит «за» явлениями, а составляет с ними единое диалектическое целое; она развивается сама, но не достигает полноты развития иначе как через посредство своих объективных явлений, обретая в них свои определения. Налицо диалектическое «тождество» сущности и совокупности ее явлений.

От тождества к противоречию. Движение от бытия к саморазвивающейся сущности, а затем к понятию осуществляется посредством перехода от тождества к противоречию и затем к новому тождеству. Учение о структуре этого категориального перехода (категории данной группы Кант называл чистыми рефлексивными понятиями, и это название заимствовал Гегель) представляет собой центральную часть диалектической логики Гегеля, ее оперативно-системное ядро.

Неслучайно новейшие буржуазные комментаторы стремятся истолковать это учение в выгодном для себя смысле, и совсем недавно гегелевед из ФРГ Ф. Фульда на X Международном гегелевском конгрессе пытался доказать, что «тождество» у Гегеля якобы более существенно, чем «противоречие», которое-де относится не столько к сущностному слою категорий, сколько к слою явлений. Но это неверно: обе эти категории, т. е. в том числе и диалектически понимаемое «тождество», одинаково важны и существенны для Гегеля.

Восхождение от «тождества» к четырем последующим категориям отражает в себе три момента логико-диалектического движения: «тождество» и «различие» соответствуют рассудочному моменту, «противоположности» и «противоречие» — отрицательно-диалектическому, а «основание» — разумному. Все эти соотношения и переходы обладают и онтологическим и гносеологическим значением: положение, что категориальное противоречие в тождестве есть источник движения мысли об объективном тождестве и противоречии, совпадает, по Гегелю, с положением, что развитие противоречия в тождестве есть источник объективного движения, причем он имеет в виду, что движение есть противоречие, а противоречие есть движение. В силу тождества бытия и мышления объективная противоречивость для Гегеля то же самое, что и противоречивость мышления.

Что представляет собой гегелевская категория «тождество»? Это — диалектическое «тождество» в смысле самотождества, имеющего в себе зачаточный момент различия. Тем самым Гегель указывает на наличие внутри самотождества зачатка нетождественности. Отождествляемое отличается уже от себя самого, как отождествляющее отличается от того, что является объектом отождествления; «одинаковое не есть одинаковое с са-

мим собой» (18, *2*, 43). Но к этому диалектический характер тождества не сводится. Дело не только в саморазличении внутри тождественного, но и в наличии в нем зародыша активного различия, диссонанса, так сказать внутреннего брожения. Смысл гегелевского «тождества» может быть понят только в сопоставлении со следующей категорией — «различие».

«Различие» (Unterschied) есть развитие категории «тождество»; категория представляет собой шаг вперед, так как утрата покоя и брожение достигают здесь, по Гегелю, большей степени, чем в «тождестве». От гармонии с зародышем диссонанса происходит подъем к диссонансу с еще не утраченной в нем гармонией. И этот диссонанс будет разрастаться дальше. «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель...» (3, *29*, 316).

Следовательно, термин «различие» в понимании его Гегелем для обозначения диалектического различия (разности) указывает на взаимосвязанное несоответствие, внутреннюю дисгармонию и тенденцию к увеличивающемуся разладу. Под «различием» как категорией Гегель понимает здесь не «внешнюю и равнодушную разность, но... различие в себе» (15, *1*, 201). Это еще не противоположности, но уже не тождество с «увеличенной» долей неполноты, т. е. лишь тождество, еще более относительное, чем «обычное» тождество. Не есть оно и абстракция отождествления, смысл которой Гегель превосходно понимал и к которой категория «различие» отчасти близка. «Различие» устремлено к следующей категории Гегеля — к «противоположностям». Недаром даже во внешнем различии (Verschiedenheit), скажем между белым и черным, Гегель указывает именно на противоположность, пусть тоже пока только внешнюю. Меткий пример диалектического «различия» привел Энгельс в письме К. Шмидту от 1 ноября 1891 г., где он сослался на психологию личной жизни: является ли половая любовь радостью оттого, что здесь налицо тождество в различии, или оттого, что здесь различие в тождестве (см. 1, *38*, 176—178)? Подвижный характер «тождества противоположностей», направленного к их взаимопревращению через различие, борьбу и обратное

воздействие, отмечал в «Философских тетрадях» Ленин (см. 3, *29*, 98; 203; 252).

Итак, «если все *тождественно* с собой, то оно не *разно*, не *противоположно*, не имеет *основания*» (18, *2*, 31). Но абсолютного тождества нет, а есть различия, перерастающие затем в противоположности, в которых «различное имеет перед *собою* не *иное вообще*, а *свое иное*» (15, *1*, 203. Разрядка моя. — *И. Н.*). Условием этого является то, что предшествующая категория, т. е. «различие», сближается по своему содержанию с категорией диалектического отрицания, т. е. «снятия», а противоположности, как уже отмечено, гнездятся в нем самом, как и в его предшественнице, т. е. категории «тождество».

Неудивительно, что Гегель резко противопоставил категорию диалектического тождества понятию и закону формально-логического тождества как якобы неистинным, а значит, — в данном случае — антидиалектическим. Фактически Гегель выступил против Лейбницева принципа самотождества вещей, которому, заметим, присуща своя диалектика. Для Гегеля формально-логический закон тождества, уже здесь рассматриваемый им во внутренней связи с законом непротиворечия, — это всего лишь рассадник пустых и бесплодных тавтологий, «не закон мышления, а скорее нечто ему противоположное» (18, *2*, 38). В этом законе он видит бессодержательную и неподвижную абстракцию ($A=A$), а одновременно — выражение ложного (значит, — в методологическом смысле — метафизического) онтологического содержания и противопоставляет ему диалектическое тождество, чреватое духом брожения, беспокойства, движения.

Таким образом, Гегель довольно последовательно истолковал законы не только диалектической, но и формальной логики в онтологическом смысле. В других случаях он поступает иначе: описывает законы формальной логики как пустые и бессодержательные, а значит, в принципе чуждые онтологии схемы. Ленин положительно отнесся к мысли Гегеля, что формы нельзя считать лишь «оболочками» вкладываемого в них и к ним совершенно равнодушного содержания (см. 3, *29*, 87). Надо сказать, что не являются совершенно бессодержательными и пустыми «оболочками» и формы формальной логики, поскольку они применяются в научном мышлении,

используются они и самим Гегелем. Для выявления их содержательности их следует рассматривать как отражение некоторых широких связей в объективной реальности и практике человека, но для этого их вовсе не надо полностью онтологизировать, т. е. превращать в связи самой реальности.

Гегель был прав, критикуя существовавшие и господствовавшие в его время метафизические истолкования формально-логических законов — онтологические у вольфианцев и сугубо формальные у Канта и кантианцев (совмещение этих двух планов критики и было, по-видимому, причиной указанной выше двойственности гегелевской аргументации). Но он был не прав, порицая Лейбницев принцип самотождества — принцип вовсе не метафизический и для научного познания необходимый.

Свою критику закона тождества Гегель направляет против сенсуализма и материализма, обвиняя материалистов в «упрямо рассудочной» трактовке ими как рационального, так и чувственного знания как «тождественного», т. е. непротиворечивого, неподвижного и окончательного. Формально-логический закон тождества характеризуется им как закон плоского тавтологического определения. Однако закон тождества есть не закон определения, а норма правильного мышления, запрещающая подменять один предмет рассуждения другим, но не запрещающая учитывать в характеристике вещи ее изменение и развитие.

Приписывание же Гегелем материализму извечной метафизичности хотя и соответствовало тому факту, что материализм его времени еще не освободился от метафизического образа мышления, но было одним из средств борьбы идеалиста против материализма, будто бы в принципе чуждого диалектике и никогда не способного стать диалектическим. Тем не менее выдвижение категорий диалектического тождества и различия, выражающих наличие противоречивости в самом «фундаменте» бытия и познания, было большой заслугой Гегеля.

«Противоположности» и «противоречие». Категория «противоречие» и связанные с нею в логическом учении Гегеля рассуждения представляют собой главное в его теории и занимают в «Науке логики» центральное место. Соответствующие страницы этого гегелевского труда привлекали пристальное внимание

исследователей диалектики, послужили источником теоретического вдохновения не одного поколения философов и явились важным историко-философским стимулом в процессе формирования марксистско-ленинской диалектики. Гегелевская трактовка противоречия тесно связана с его учениями о рассудке и разуме, снятии и сохранении, различии и тождестве, тезисе, антитезисе и синтезе, как бы стягивая основные мотивы этих учений в единый узел.

В учении о противоречии Гегель развивает и углубляет то, что было им лишь намечено при рассмотрении тождества и различия, и прослеживает категориальное движение от «противоположностей» к собственно «противоречию». На пути этого движения происходит как качественное изменение категорий (уже «противоположность» есть не просто развитие «различия», но единство «различия» и «тождества»), так и количественное нарастание диалектического состояния. «...*Мыслящий* разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до *существенного* различия, до *противоположности*. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные [моменты] становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности» (18, *2*, 68).

Весь порядок категорий от «тождества» к «противоречию» у Гегеля повторяет порядок рефлексивных понятий у Канта, и порядок этот не случаен, но вполне обоснован при каждой из двух — онтологической и гносеологической — его интерпретаций. По мере возвышения по ступеням данных категорий делается все более четкой структура диалектического противоречия, все отношения внутри которой, т. е. «снятия», отличаются друг от друга. В марксистской литературе по диалектике часто называют стороны (*A* и *B*) противоречия противоположностями независимо от степени развития их взаимопротиворечивости, а иногда рассматривают противоположности как продукт максимального развития противоречия. Гегель же в своей категориальной схеме субординировал эти понятия в прямо противоположном порядке, поскольку он видел в «противоречии» максимальную ступень в развитии соотношения «противоположностей». При рас-

смотрении учения Гегеля о противоречии эту особенность его трактовки следует иметь в виду.

Противоречие «есть корень всякого движения и жизненности» (18, *2*, 65). Итак, оно есть всеобщий принцип самодвижения. «Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом (т. е. последнем. — *И. Н.*) утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя» (15, *1*, 206). В этих словах Гегеля нашло выражение его великое открытие фундаментальной роли противоречия в развитии объективного мира и в познании его людьми. Здесь выражено гегелевское понимание сущности самой диалектики.

Можно ли считать слова Гегеля «противоречием дело не может закончиться» основанием для того, чтобы упрекнуть его в примирении противоположностей (сторон противоречия)? Ответ на этот вопрос о судьбе противоречий, о главной тенденции их движения и развития будет отрицательным. Здесь Гегель имеет в виду то безусловно верное положение, что противоречия нельзя фетишизировать и всякое конкретное противоречие рано или поздно разрешается и должно быть разрешено. В системе категорий это обстоятельство получает свое, хотя, как увидим, и не вполне адекватное, выражение в переходе от «противоречия» к «основанию». Гегель выступает против тех, кто закрывает глаза на наличие противоречий или их увековечивает, допуская с ними «нежничанье» (см. 18, *2*, 46; 69; 317). Ленин в «Философских тетрадях» оценил это меткое замечание Гегеля словами *«bien dit!!»* (3, *29*, 121).

Марксисты отдают должное идее Гегеля о всеобщности противоречий как источнике движения и развития, но критикуют его за то, что он недостаточно глубоко понимает роль борьбы противоположностей в процессе движения противоречий и в ряде случаев разрешает противоречия через взаимопримирение их сторон. Вместе с тем современные буржуазные философы зачастую видят в примирении противоречий у Гегеля чуть ли не главное его «достижение». Выяснение этого вопроса бросает яркий свет на интимную структуру категории «противоречие» по Гегелю. Примирение сторон «противоречия» имеет место у Гегеля в следующих смыслах.

Во-первых, вследствие идеализма понятие «разрешение противоречий» приобретает у Гегеля при всех нередких его оговорках, что мы имеем «с одной стороны, субъективное противоречие представления, с другой — объективное противоречие предмета» (18, *2*, 131), значение слияния двух предшествующих понятий в сознании субъекта. Это получает у Гегеля свою теоретическую символизацию в том, что от категории «противоречие» происходит переход к «основанию», воплощающему в себе возвращение к «тождеству», хотя и на более высоком уровне развития.

Во-вторых, процесс чисто мыслительных трансформаций заканчивается примирением всех противоречий в завершающем состоянии абсолюта: в полноте спекулятивного знания развитие замыкается в кольце самотождества. «Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью...» (15, *11*, 513).

В-третьих, в социально-исторических реализациях категории «противоречие», т. е. в трактовке гражданской истории, где противоречие как принцип всеобщего развития нередко у Гегеля затухает. Гегель выступает как теоретик социального компромисса, для которого «разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью» (15, *7*, 16), в особенности тогда, когда он делает сравнение политических революций с духовными не в пользу первых (см. там же, 327). Разумеется, неверно полагать, что философ-марксист, критикуя Гегеля, отвергает любое «примирение». Так, примирение интересов неантагонистических классов может быть стороной действительного разрешения противоречий между ними.

В-четвертых, примирение противоположностей, т. е. их нейтрализация в мышлении, происходит у Гегеля тогда, когда он вместо перехода к «синтезу» как третьему члену диалектической триады, вместо разрешения противоречия через подъем к качественно новому состоянию ограничивается констатацией единства тезиса и антитезиса — исходного соотношения сторон противоречия. Происходит рядоположение сторон противоречия, и не более того.

Последняя ситуация находит свое наиболее выпуклое выражение в тех случаях, когда Гегель образует противоречие в составе не понятий, а суждений и рассматри-

вает их соотношение в «заостренном» виде, принимая за истину оба противоположные друг другу определения (два суждения: «*S* есть *P*» и «*S* не есть *P*»), которые «в одном и том же отношении соотносятся друг с другом» (18, *2*, 67; ср. *1*, 189). Гегель совмещает два разных вида «заострения» противоречий — диалектическое и формально-логическое, — может быть, потому, что иногда различие между ними действительно стирается, когда диалектическая проблема «заостряется» в виде формальных антиномий или когда сами эти антиномии возникают именно в материале *формальных наук* (т. е. в логике и математике). И здесь возникает сложнейшая проблема, вызванная тем, что Гегель в отдельных случаях выдвигает конъюнкцию сторон противоречия (не будем пока уточнять, какую именно — диалектическую или формально-логическую) в качестве его разрешения. Обратимся к примерам.

Гегель утверждает: «Нечто движется не так, что оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а только так, что оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, в одно и то же время находясь и не находясь в этом «здесь»» (18, *2*, 66; ср. 15, *9*, 241). Или о дифференциале: «Предел отношения величин — это то, в чем оно есть и не есть» (18, *1*, 339). В обоих этих случаях Гегель считает задачу предпринятого им исследования выполненной и законченной. В то же время Гегель в принципе *не считал* указанную конъюнкцию за схему разрешения познавательного и объективного противоречий, и это видно уже из первой триады его логики: истиной бытия и небытия является у него не их соединение, но переход к новой категории, т. е. к становлению.

Противоречие, полагающее основу каждой триады, стремится у Гегеля вперед, к синтезу, в котором оно гасится, потухает, но с тем, чтобы затем вспыхнуть вновь с новой силой и в новом виде. Поэтому всякая категория гегелевской логики и вообще его системы, за исключением самой последней, оказывается только *относительным* синтезом: «разлагая» своих предшественников, каждая категория затем «разлагает себя» (там же, 149), выходит за свои пределы. Но выходит каждый раз по-разному, преодолевая по-разному и ситуацию отмеченной выше конъюнкции. Это особенно наглядно видно на

конкретных примерах действия диалектики противоречия по Гегелю.

Здесь реалистическое чутье великого диалектика предохраняет его от идеалистических крайностей. Так, отмечая, что «строй государства столь же независим, сколь и зависим от величины его территории, числа его жителей» (там же, 187), Гегель указывает, при каких условиях и как зависим и при каких — независим. Если «трагические герои столь же виновны, как и невинны» (15, *3*, 379), то философ разъясняет, в каком смысле имеет место первое и в каком — второе. Во многих случаях приходится отказаться от обоих предикатов: «...душа *не только* конечна и *не только* бесконечна, а она есть по существу своему *как* то, *так* и другое, и, следовательно, она не есть *ни* то, *ни* другое, т. е. такие определения в их изолированности не имеют значимости, а имеют силу лишь как снятые» (15, *1*, 70).

Гегель считается с конкретной действительностью, и он признает, что надо отличать применение категорий от связей между категориями в их системе. В системе категорий синтезы ускользают от застывшего соединения тезиса и антитезиса, но то, от чего они ускользают, вновь оказывается наличным в результате: «...*необходимое* движение не что иное, как *положение* того, что уже содержится в понятии» (там же, 151). В эмпирическом мире конечных вещей необходима полная определенность, и здесь уже нельзя рассуждать, что «мой дом, мое имущество, воздух для дыхания» существуют и не существуют. Что-то определенное должно быть принято совершенно недвусмысленно (см. 15, *1*, 342 и *6*, 65).

Но имеются, как отмечалось, исключения, когда плодотворная гегелевская концепция диалектического движения объективного мира и его познания через противоречия ее автором нарушается, это движение затормаживается. Кроме того, ее плодотворность разрушается и абсолютизацией этого движения, поскольку оно означает у Гегеля «ускользание» от всякого конкретного результата. Ожидая, что содержание той или иной категории все более полно разъяснится через последующие категории, мы в конце концов приходим к финалу системы, где оказывается, что все искомое содержание находится уже позади и приходится удовольствоваться смутной интуицией глубин абсолюта. На отклонения Гегеля в сто-

рону интуитивизма проницательно указывал В. Ф. Асмус (см. 8, 94—99).

Когда удовлетворяются, например, положением «Летящая стрела в каждый момент полета находится и не находится в одном и том же месте» как якобы окончательной истиной, раскрывающей источник движения, дальнейшее теоретическое исследование этого вопроса в объективном плане прекращается, ибо движение мысли о движении оказывается в роли источника самого объективного движения. Но само по себе приведенное выше положение не есть ни искомое разрешение в нем же содержащейся диалектической проблемы, ни даже точная запись состояния объективного (здесь: физического) противоречия, источник движения которого диалектик хочет раскрыть. Трактовка соединений взаимозаостренных тезиса и антитезиса, не признающая в них пока еще не разрешенных диалектических проблем, тормозит дальнейшее познавательное движение и даже может завести его в тупик. Но когда эти утверждения у Гегеля начинают играть роль именно проблем для последующего анализа, они набирают силу и привлекают внимание своей огромной содержательностью и глубиной! Так, его положение: «Случайное не имеет основания потому, что оно случайно; и точно так же оно имеет основание, потому что оно случайно» (18, *2*, 191) — получило высокую оценку со стороны Энгельса, поскольку оно указывает на узел подлежащих раскрытию диалектических переходов: ведь, по Гегелю, «случайное необходимо» (там же, 192). Свою огромную плодотворность обнаруживает и формула Гегеля о летящей стреле, если и ее понимать как проблему.

Проблемные формулировки указанного вида уже содержат в себе крупицу относительной истины, поскольку правильная постановка проблем, т. е. верный выбор указываемых ими предикатов, ограждает от бесперспективных направлений исследования и в этом смысле уже направляет к истине. Само проблемное «заострение» средствами рассудка толкает, по мысли Гегеля, к дальнейшему познавательному движению, в сторону несравненно более полной, чем имелась до этого, истины. Гегель пишет о своем отношении к противопоставленным друг другу «жестким» определенностям: он «так заостряет их, что они, как раз лишь доведенные до этой край-

ней заостренности, получают способность раствориться и перейти в свою противоположность» (15, *6*, 44; ср. *7*, 234). Иначе говоря, именно «заостряющая» взаимополярность позиций диалектической деятельности рассудка придает этим позициям, образующим напряженную противоположность, способность к дальнейшему познавательному движению!

Чтобы всесторонне оценить выражения, образованные соединением взаимозаостренных тезиса и антитезиса, следует четко различать диалектические и обычные логические противоречия, что Гегель в общем и старался делать. Здесь недостаточно только усматривать взаимодействие этих разных противоречий, а иногда их сближение. Если бы в случае этих выражений мы имели уже недвусмысленный и исчерпывающий диалектический синтез (этого нет) и если бы этот синтез был обычной логической конъюнкцией (это также не имеет места), то тем самым логический закон непротиворечия был бы повержен, но понесла бы урон и диалектика, поскольку диалектическое противоречие оказалось бы подмененным противоречием формально-логическим, а последнее выдавалось бы за диалектический синтез. Но в действительности эти выражения суть проблемы, а значит, это никак не суждения, противоречивые в логическом смысле, что случилось бы с ними, если бы они претендовали на уже достигнутую истину.

Однако эти выражения можно иногда толковать и не только как проблемы, но как фиксации некоторого объективно существующего диалектического противоречия или перехода в противоположное состояние. В таком случае в этих выражениях, строго говоря, никаких «заострений» уже не оказывается и входящие в них связки и взаимоотрицания носят содержательно диалектический характер. В совокупности они образуют двуединое диалектическое отношение, ибо каждый из двух членов таких суждений «снимает» другой не совсем так, как тот другой «снимает» этот первый. «Не совсем так» потому, что взаимодействие характеризуемых этими элементарными суждениями диалектических состояний приносит неодинаковый для каждого из них результат. Уже первая категория гегелевской логики «(чистое) бытие» относится к своей партнерше — категории «ничто» так, что предвещает появление категории «уничтожение», а «ни-

что» относится к «бытию» так, что намечает появление категории «возникновение». Эти две новые категории выводятся затем Гегелем из «становления» именно на основании различия между переходом (снятием) от «бытия» к «ничто» и переходом от «ничто» к «бытию».

Данная структура логического движения, модифицируясь, воспроизводится и дальше, ибо всякая синтезирующая категория, как и «становление», снова оказывается чревата противоречием. «Основание (т. е. результат разрешения данного противоречия. — *И. Н.*), которое сначала обнаружилось перед нами как снятие противоречия, является, следовательно, как новое противоречие» (15, *1*, 208; ср. *6*, 45). Маркс впоследствии реализовал в «Капитале» следующий диалектический принцип: переход от старого социального состояния к качественно новому состоянию общества происходит через «развитие противоречий известной исторической формы» (1, *23*, 499), причем способом разрешения развитых противоречий является образование новых противоречий.

В учении о категории противоречия Гегель не выдвигает соответствующего закона диалектики именно как *закона*, хотя на деле закономерность *всеобщей противоречивости* «занимает», как отмечает Энгельс, все учение о сущности и вполне сформулирована. При этом Гегель нападает на логический закон непротиворечия, истолковывая его как антипод положения о всеобщей противоречивости вещей и явлений. Здесь необходим комментарий.

Очевидно, что если формально-логический закон (не) противоречия накладывает вето именно на формально-логические противоречия, то он в принципе не в состоянии отрицать закона всеобщей диалектической противоречивости и не может быть помехой в его действии. Формально-логическим противоречиям соответствуют контрадикторные формально-логические отрицания, тогда как противоречия диалектические складываются на основе действия «снятий», т. е. диалектических отрицаний, и являются контрарными противоречиями особого рода, отличающимися как от обычных контрарных, так — тем более — и от контрадикторных противоречий. Мы уже знаем, что механизм «снятий» был выдвинут Гегелем в качестве способа образования системы категорий его логики: определенное диалектическое отрицание как пе-

реход «в свое иное» «содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. — Таким путем должна вообще образоваться система понятий...» (18, *1*, 108). При свойственном Гегелю глубоком понимании специфичности диалектических отрицаний по сравнению с отрицаниями формально-логическими только идеалистический принцип тождества бытия и мышления виноват в том, что Гегель все-таки атакует логический закон непротиворечия. Он перенес проводимую им полную онтологизацию всех диалектических отношений не только на противоречия формально-логические, но также и на закон, их запрещающий. Естественно, что последний стал выглядеть как мировоззренческий метафизический (антидиалектический) закон, *отвергающий* диалектические противоречия. Таким образом, Гегель отверг, как ложно-онтологический, тот закон, который запрещает отношения, квалифицированные им же самим как ложно-онтологические (метафизические). Отсюда возникает опасность чрезмерной, ничем не запрещаемой и не сдерживаемой гибкости понятий. Ленин писал: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» (3, *29*, 99). Гегель сам решительно выступал против эклектики и софистики, но не всегда последовательно. Одна из причин этого только что отмечена.

Но Гегель сам опирается на логический закон непротиворечия именно тогда, когда он отвергает другой логический закон — исключенного третьего: «Положение об исключенном третьем утверждает, что *нет* ничего такого, что не было бы *ни А, ни не-А*, что нет такого третьего, которое было бы безразлично к этой противоположности. В действительности же *имеется* в самом этом положении третье, которое безразлично к этой противоположности, а именно само *А*... само нечто есть то третье, которое должно было бы быть исключено» (18, *2*, 64). Хотя пример, приводимый далее Гегелем (модуль в алгебре), и не очень удачен, в рассуждениях Гегеля о за-

коне исключенного третьего нашел верное отражение важный диалектический тезис: в каждом взаимопротивоположении сторон есть нечто их объединяющее. «Всякая конкретная вещь, всякое конкретное нечто, — замечает в этой связи Ленин, — стоит в различных и часто противоречивых отношениях ко всему остальному, ergo, бывает самим собой и другим» (3, *29*, 124)

Во всей действительности происходит, по Гегелю, неустанное ритмическое возникновение и снятие противоречий. Они преодолеваются, их побеждают, но затем их беспокойный огонь вспыхивает в новой форме, так что в принципе они неистребимы, хотя каждое отдельное из них может быть побеждено. Наука «живет» противоречиями в том смысле, что ее силы направлены на то, чтобы «развязывать» появляющиеся в ее ткани узлы противоречий, и в этих усилиях состоит ее, науки, жизнь.

Категория «противоречие» — главная оперативно-системная категория логики Гегеля. Реализовать с наибольшей последовательностью ее оперативность — такова была одна из забот Гегеля-логика, поскольку, как мы знаем, Widerspruch есть источник «всякого движения и жизненности», и недаром у Гегеля понятия «движение» и «противоречие» тяготеют к слиянию. Самодвижение есть «изображение противоречия» (18, *2*, 66), а «противоречие» есть всеобщая движущая сила. Все вещи противоречивы в самих себе (см. 15, *5*, 520). Как категория «противоречие» само движется в следующую категорию — в «основание».

От «основания» к «понятию». В переходе от «противоречия» к «основанию» налицо и разрушительный (отрицательный) и созидательный (положительный) моменты. Но у Гегеля появляется здесь и третий, а именно примирительный, момент, уже отмеченный нами сам по себе выше. Нередко он делает такой сильный акцент на взаимное «опосредствование» (см. 1, *1*, 322; ср. там же, 616) сторон противоречия, что создает тем самым, говоря словами Маркса, теоретическую базу для «некритического позитивизма». Примирение сторон оказывается в этой связи у Гегеля не каким-то частным случаем синтеза, но выражением самого его существа, что и фиксируется им в категории «основание».

В противоположность Гегелю еще в «Святом семействе» Маркс подчеркивал ведущую роль борьбы не толь-

ко в образовании, но и в разрешении противоречий. Консервативная сторона в этой борьбе препятствует, а сторона революционная не только способствует этому разрешению, но и является его главенствующей силой, как бы взрывающей относительное равновесие сторон. Ленин в этой связи указывает: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» (3, *29*, 317). Это ленинское положение, разумеется, было бы неверно понимать так, будто только развитие и углубление противоречий само по себе есть движущая сила прогресса, а их взаимодействие и разрешение — нет. Одно без другого существовать не может, и это в принципе признавал и Гегель. Действительное значение приведенных слов Ленина состоит в указании на бесконечность процесса образования, развития и преодоления противоречий — процесса, в котором нет последнего, окончательно замыкающего звена.

Итак, категория «противоречие» переходит у Гегеля в категорию «основание» как свое разрешение. Стороны противоречия «погружаются в *основание*» (Gehen zu Grunde) (15, *1*, 207), тонут в нем, растворяются и тем самым взаимоотождествляются; в этом смысле движение возвращается к категории «тождество» (см. 15, *5*, 54; 640; 642).

Отношение «основания» к закону достаточного основания, а также проводимые Гегелем различия между абсолютным, формальным, реальным и полным основаниями не раз подвергались обсуждению (см. 34, 118—121). Мы обратим здесь главное внимание на отношение «основания» к «тождеству» и вместе с тем на роль категории «основание» в раскрытии существа диалектического метода.

В категории «основание» главное — самоопосредствование противоречия, возвращающее его к категории «тождество», но на более высоком уровне. Иными словами, это отрицание отрицания «тождества». Все «вещи должны существенно рассматриваться как опосредствованные» (15, *1*, 208), и основание есть самоопосредствование тождества. Разрешая противоречие, «основание» «есть истина того, чем оказались различие и тождество, рефлексия внутрь себя» (там же, 207). Здесь диалек-

тика Гегеля снова обнаруживает свою ретроспективность: основание есть «сущность, *возвращающаяся в себя*» (18, *2*, 72). Но ретроспективность основания не абсолютна: не только в новом обнаруживает себя старое, но и, наоборот, из старого вырывается противоположное ему новое. Ведь «основание — это сущность, *положенная* как неположенное, *противостоящее положенности*» (там же, 74).

Сущность выходит, по Гегелю, из отрицания отрицания «укрепленной» (см. 15, *7*, 107), и это же происходит с категорией основания: она не возвращается к прежнему «тождеству» буквально, но совершает подъем к более развитой позиции. Определив себя как основание, фундаментальная категория «сущность» разворачивается в виде оснований разного рода. Формальное основание позволяет обосновать и оправдать что угодно, но только словесно, софистически. «Все, что испорчено в мире, испорчено на хороших основаниях» (15, *1*, 212), — иронически замечает философ. Гегель отходит здесь от принципа тождества бытия и мышления, как бы «прислушивается» к указанному Кантом различию между чисто «логическим» и «реальным» основаниями. Но, по Гегелю, даже реальное основание может быть еще несвободным от формальности, когда оно носит слишком общий характер.

Вот те диалектические категории, которые Гегель рассматривает в главе «Основание» первого из трех разделов учения о сущности. Это «форма» в соотношении ее с «сущностью», «материей» и «содержанием» и отмеченные выше ступени в развитии «основания». Весьма важны и категориальные узлы второго раздела: «существование», «явление» и «существенное отношение»; в них «вещь» соотносится с «существованием» и «материей», а «явление» — не только с «сущностью», но и с «законом». В главе о существенном отношении фигурируют категории «целое» и «часть», «сила» и «действие», «внутреннее» и «внешнее». Насколько поучительны переходы внутрикатегориальных пар, настолько переходы от одной пары противоположностей к следующей их паре «почти всегда произвольны... Раздумывать об этом много — значит просто терять время» (1, *38*, 177).

Остановимся только на некоторых парах категорий диалектической логики Гегеля. Одна из самых многоли-

ких среди них — это «форма». Дело в том, что Гегель шел к ней, отправляясь от двух различных историко-философских традиций — аристотелевской, в которой «форма» противостоит «материи», и кантовской, где она противостоит «содержанию». Когда Гегель пишет, что сущность «становится... моментом формы» (18, *2*, 76), а «материя есть нечто совершенно *абстрактное*... форма *предполагает* материю» (там же, 78), он следует аристотелевской традиции. Когда же он заявляет, что определения формы обладают «безразличной устойчивостью» (там же, 84), а «содержание безразлично к форме; форма охватывает и форму, как таковую, и материю» (там же, 83), то в § 129 «Энциклопедии...» Гегель вступает на кантовский путь. Обе «формы» объективны, активны, деятельны, но все-таки их невозможно привести к полному единству, хотя Гегель пытается показать переход от одного вида «формы» к другому.

В результате намечается расщепление «формы» на две различные категории — «форму внешнюю» и «внутреннюю» (см. 18, *2*, 86 и 105). Получается, что «*форма* одновременно и содержится в *самом содержании* и представляет собою нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы...» (15, *1*, 224). В диалектическом понятии внутренней формы Гегель предвосхитил современную нам категорию «структура», тогда как более высокую категорию «система» ввел уже он сам как категорию оперативную. Логическое изображение «есть всеобщий способ раскрытия, в котором все особенные способы сняты и завернуты... Логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как *бесконечную форму*...» (15, *6*, 297). В «бесконечной форме» угадываются моменты не только структурности и системности, но и целостности, совместимые, впрочем, друг с другом: Гегель не раз отмечает, что «целое» системно. Иногда Гегель через понятие о структуре как связи частей развивающегося целого, наоборот, «снимает» различие между внешней и внутренней формой: «...внешняя, безразличная форма; все равно, есть ли она некоторая смесь, или, далее, некоторый *порядок*, известное *расположение* частей и сторон, все это — соединения, которые безразличны соотнесенным таким путем моментам» (15, *6*, 165). Или еще: «...форма сначала, до своего завершенного развертывания, еще *только внутренняя*, или, что то же самое, *только*

внешняя...» (18, *2*, 177). Тем самым он указывает на движение (развитие) от одной формы к другой.

Главной заслугой Гегеля в его учении о «форме» были положения относительно объективности формы и о внутреннем единстве ее с содержанием. «...Без формы нет содержания» (там же, 101). Но диалектическое единство предполагает не только взаимообусловленность, но и своего рода борьбу, о которой Ленин писал: «Сбрасывание (прежней. — *И. Н.*) формы, переделка содержания» (3, *29*, 203). Предполагает ли оно «тождество» формы и содержания? Да, если имеется в виду тождество диалектическое.

Однако иногда Гегель отходит от своего верного принципа, что ни форма без содержания, ни содержание без формы органически существовать не могут (см. 15, *6*, 52). Тождество формы и содержания Гегель толковал иногда то как полное растворение формы в содержании, то как «освобождение» содержания от формы.

Очень плодотворны рассуждения Гегеля о категории «закон». Эта категория появляется как разрешение противоречия между единством «вещи» и многообразием ее «свойств»: вещь у Гегеля равна и не равна их сумме, тогда как у Ф. Бэкона она была тождественна совокупности ее чувственно наблюдаемых «природ». Но с точкой зрения Бэкона можно согласиться только на стадии видимости, а когда «*видимость* совершенствуется, переходя в *явление*» (18, *2*, 111), т. е. в существенное существование, этот взгляд оказывается уже плоским.

Раздел о законе имеется только в «Науке логики». Мы встречаем в нем меткие определения и диалектические характеристики гносеологических функций научного закона, которые получили со стороны Ленина высокую оценку. По Гегелю, закон — это «*существенное* явление» (там же, 140), его основа, «*существенное отношение*» (там же, 148). Область законов — это «*спокойное* отображение существующего или являющегося мира» (там же, 139). Здесь интересна аргументация.

Гегель пишет: «... существование как непосредственность вообще равным образом есть тождественность с собой материи и формы, безразличная к своим определениям формы, и потому есть содержание; оно (есть) вещность с ее свойствами и материями. Однако оно (есть) содержание, самостоятельная непосредственность

которого в то же время дана лишь как отсутствие устойчивости. Но тождество этого содержания с собой в этом отсутствии его устойчивости есть другое, существенное содержание. Это тождество, основа явления, составляющая закон, есть собственный момент явления...» (там же). Итак, закон выделяет, схватывает устойчивое в самом неустойчивом, причем «устойчивость» означает здесь не только относительный покой и постоянство структур, упорядоченность и повторяемость, но и гносеологические моменты, «спокойное отображение» как покоя, так и движения; «схватывание» также означает не только остановку, буквальное превращение движения, но и его познавательную фиксацию в мысли через соответствующий этому движению порядок отношений.

Диалектически проницательны характеристики законов науки у Гегеля. Ленин сделал по этому поводу много важных замечаний и выводов. Он отмечает, что Гегелем ведется «борьба с абсолютированием понятия *закона*, с упрощением его, с фетишизированием его. *NB* для современной физики!!!» (3, *29*, 135). В связи с тем, что закон есть «спокойное» отражение явлений, в «Философских тетрадях» появляется следующее соображение: «Это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом «ruhige») определение. Закон берет спокойное — *и потому закон*, всякий закон, узок, неполон, приблизителен» (там же, 136). Эти ленинские слова бросают дополнительный свет на важные комментарии Ленина к проблеме апории «летящая стрела»: он упрекает тех, кто «описывает *результат* движения, а не *само* движение», и соединяет этот упрек с критикой в адрес тех, кто «изображает движение как сумму, связь состояний *покоя*» (там же, 232). Под «результатами движения» имеются в виду познавательные «схватывания» процесса, но, конечно, не объективное завершение того или иного конкретного движения через его буквальную остановку, достижение физического покоя. Эти «схватывания» и фиксируются законами науки.

Ленин несравненно более глубоко, чем Гегель, трактует диалектику познания законов движений как изменений вообще. Он указывает: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть

всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия. И в этом *суть* диалектики» (3, *29*, 233). Только проходя «через» «омертвление», жесткую фиксированность, «спокойную» устойчивость научных законов, используя, а затем преодолевая ее иными, менее жесткими фиксациями, можно вскрыть, отобразить, познать живость, гибкость, подвижность и объективную противоречивость реальных процессов действительности. Таким образом, вырисовывается важная диалектико-материалистическая закономерность отражения — познание через противоположность. Законы движения объектов познаются через относительные гносеологические «остановки» объективных движений, познавательные образы формируются с помощью знаков, непосредственность текучего мира явлений отображается опосредствованно через «спокойное» царство законов науки.

Отсюда вытекает, между прочим, что категорию «закон» более целесообразно поставить в рамки единой диалектической пары не с «явлением» («Явление — это закон как отрицательное, совершенно изменяющееся существование...» (18, *2*, 140)), а с «фактом», как его антиподом. Понятие факта у Гегеля вообще не получило статуса категории, хотя подход к этому можно, пожалуй, видеть в гегелевской категории «существование».

Заключительный раздел учения о сущности — это «Действительность». Категориями этого раздела снимаются «существование», «вещь», «материя» и прочие категории явления. «Материя», например, в свете этого снятия изображается Гегелем как категориальное выражение пассивности и бесформенности, а «материи», т. е. различные вещества, растворяются им в свойствах. «Существование» же как *«тождественное с собой опосредствование»* (18, *2*, 116) еще не вышло из пеленок непосредственности, т. е. его опосредствования пока не раскрыты, и эта незрелость «существования» вносит важное ограничение и уточнение в смысл тезиса о разумности всего действительного (но не всего существующего).

«Действительность, — заявляет Гегель, — это *единство сущности и существования*... единство внутреннего и внешнего...» (там же, 171), сущности и явления. Действительность «всецело разумна, и то, что неразумно,

именно поэтому не должно рассматриваться как действительное» (15, *1*, 239).

Как известно, в гегелевской философии истории этот тезис многолик. Что касается «Логики» Гегеля, то в дальнейшем шествии категориальных пар мы встречаемся прежде всего с «действительностью и возможностью», «действительностью и случайностью», «случайностью и необходимостью», которые предстают перед нами в разных ракурсах и взаимопереливах (см. 54, 245—247).

Многоликой оказывается уже «возможность», и, что́ у Гегеля более причастно абсолюту — возможность или действительность, выяснить нелегко. Возможности превращаются в действительность потому, что сама действительность нашла в себе эти конкретные возможности, выступающие в качестве реальных целей, к которым движется возможность абстрактная — «лишенность». Здесь смыкаются мотивы Аристотеля и Лейбница, и Гегель пишет: «В снимающей себя реальной возможности снимается нечто двоякое, ибо она сама двоякое: и действительность, и возможность» (18, *2*, 195). Подлинно реальная возможность не только переходит в действительность, но и осуществляет «слияние» (см. там же) с самою собой. Мало того, она «уже сама есть необходимость» (там же, 196). Точка зрения Лейбница берет верх.

Если действительность взята вне ее обоснования, как продукт какой-то одной из нескольких абстрактных возможностей, то она «есть нечто случайное, и, обратно, возможное есть само только случайное» (15, *1*, 242). И хотя случайное естественно представлять себе как внешнюю реализацию возможности, на этом уровне остаются поверхностными обе эти категории. Они «суть внутреннее и внешнее, положенные лишь как формы, которые составляют внешность действительного» (там же, 242—243).

Вообще говоря, считает Гегель, случайность есть «нечто такое, что имеет основание своего существования не в самом себе, а в другом» (там же, 243), а потому она не более ценна, чем возможность. Все конечные вещи случайны. Сфера действия частных, «рассудочных» материальных причин образует царство «слепой» случайности, тогда как духовный мир — это область самореализации необходимости идеи. Но случайность в природе не противостоит необходимости абсолютным образом, так

как является способом ее реализации, хотя и отличным от телеологического разворачивания понятия, отчуждением от него. Так возникает, по Гегелю, расхождение между понятийной необходимостью и необходимостью природной, причем последняя, с одной стороны, пробивает себе путь через сеть случайностей, а с другой — в них же и воплощается (см. 15, *1*, 245 и 7, 218). Этой двойственности присущ глубоко диалектический характер.

Но Гегель признает и случайность в смысле многообразия форм движения духа в человеческой истории и культуре. Одно дело случайность, имеющая основание своего существования в природной необходимости, и другое — случайность, порожденная духом в его собственной сфере, где она может оказаться произволом, но также и разумной свободной волей субъекта (см. 15, *1*, 244). Случайность, проистекающая из недр самого духа, которому она чужда по определению, приводит к антиномии: ...случайное не имеет основания потому, что оно случайно; и точно так же оно имеет основание, потому что оно случайно (18, *2*, 191). Дело в том, что необходимость необходимо превращается в случайности конечных, «рассудочных» явлений, т. е. «случайное необходимо» (см. там же, 192; ср. там же, 202). Вместе с тем в необходимом не заложены заранее все виды этого превращения, вызываемого воздействиями извне, и подвергшееся превращениям необходимое уже случайно (см. там же, 197). В этих тезисах — многое от реальной диалектики (см. 1, *20*, 535), но указание на диалектическое тождество содержащихся в них двух противоположностей еще не означает выяснения его конкретного характера, а значит, разрешения антиномии, и оно может быть использовано также и для безудержных словопрений. Маркс же предупреждал, что «диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы» (1, *46*, ч. II, 491).

Наиболее ценно здесь то, что Гегель провел различие необходимости и случайности через соотношение внутреннего и существенного, с одной стороны, и внешнего и несущественного — с другой. Благодаря этому наметилось наложение пары категорий «необходимость — случайность» на две другие их пары: «сущность — явление» и «содержание — форма». И «где на поверхности происхо-

дит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам» (1, *21*, 306). Эти законы можно открыть и познать, и хотя «абсолютная необходимость... *слепа*» (18, *2*, 200), как и равносильная ей абсолютная случайность, но «слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии, и нет, поэтому, ничего более превратного, чем упрек в слепом фатализме...» (15, *1*, 248). Отсюда путь к понятию свободы как познанной необходимости, снимающему и фатализм и произвол.

Но реализовать это снятие во всех подробностях хотя бы даже только теоретически, если оставаться на позициях идеализма, невозможно: у Гегеля свобода абсолюта совпадает с его необходимостью, а свобода человеческого духа как способа самовыражения абсолюта не выходит за неширокие пределы диапазона вариаций всемирной телеологии.

Раздел о действительности в системе диалектической логики Гегеля завершается разбором категорий субстанциальности, причинности и взаимодействия. Позиция, занятая при этом Гегелем, подробно прокомментирована классиками марксизма, выяснившими ее рациональный диалектический смысл.

Гегель набрасывает прежде всего диалектику субстанциального отношения, стремясь отмежеваться от метафизического понимания субстанций как неподвижного субстрата. Субстанция «обнаруживает себя как *созидательную* мощь, а, возвращая действительное в возможность, она обнаруживает себя *как разрушительную* мощь. Но то и другое тождественно: созидание разрушает, разрушение созидает...» (18, *2*, 206). Очень хороши замечания Гегеля о диалектике причины и следствия и об отличии причины от повода, упущенном в свое время из виду Гольбахом, который, не поразмыслив над этим отличием, превратил саму необходимость в случайность. Справедливы во многом соображения Гегеля о непригодности понятия механической причинности в биологических и социальных явлениях. «...Во взаимодействии эта механичность снята...» (там же, 222). Как именно «снята»? И здесь появляются два различных хода мысли.

С одной стороны, «*взаимодействие* есть поэтому лишь сама причинность; причина не только *имеет* некоторое действие, но в действии она *как причина* соотносится

с самой собой. Благодаря этому причинность возвращена к *своему абсолютному понятию...*» (там же, 223). Имеется в виду не только то, что философское изучение каузальностей, как пишет Гегель, приводит как бы к возвращению в обоснование. Такое взаимодействие было вполне возможно уже в понятии механической причинности. Гегель имеет в виду, что понятие всеобщего диалектического взаимодействия несравненно полнее и глубже любых представлений о взаимодействиях линейных и о взаимодействиях между линиями каузальных связей. «... Для него (Гегеля. — *И. Н.*) каузальность есть лишь *одно* из определений универсальной связи...» (3, *29*, 146). Энгельс писал, что, «только исходя из этого универсального взаимодействия, мы приходим к действительному каузальному отношению» (1, *20*, 546). Итак, Гегель прав, считая, что «взаимодействие есть причинное отношение, положенное в его полном развитии» (15, *1*, 259).

С другой стороны, у Гегеля во взаимодействии «необходимость и причинность исчезли» (18, *2*, 223); они настолько основательно снимаются взаимодействием, что вкупе со случайностью превращаются в свободу. «... Причина — это вообще нечто *конечное*...» (там же, 216), внешнее, а «внешнее не есть *причина внутри духа*, иначе говоря, само это переворачивание снимает отношение причинности» (там же, 214). «Переворачивание» внешнего внутренним заменяет причинность взаимодействием. Поэтому взгляд Гегеля на диалектику соотношения взаимодействия и каузальности требует существенных коррективов. Ленин пишет: «Каузальность, обычно нами понимаемая, есть лишь малая частичка всемирной связи, но (материалистическое добавление) частичка не субъективной, а объективно реальной связи» (3, *29*, 144).

В окончательном виде категория «взаимодействие» у Гегеля означает духовное взаимодействие начала и конца понятийной цепи гегелевской системы, в которой развитие и познание есть возвращение к первоосновам в том смысле, что актуализируется все то, что прежде было потенциальным и свернутым. Дух, «будучи целью природы... именно поэтому *предшествует* ей...» (15, *2*, 549). Теперь же необходимость в себе превращается в необходимость для нас. В каждом звене этого духовного превращения синтез оказывается детерминирующей целью для тезиса и антитезиса, а каждое последующее

понятие вообще — целью для всех предшествовавших, опутанных оперативной категорией «опосредствование» (Vermittelung) (см. 15, *4*, 139).

Взаимодействие снимает бесконечный регресс следствий и причин, но при этом Гегель проводит резкую грань между материей и духом. Рассудку «привычна причинность» (15, *1*, 256), но ей нет места в разуме, и категория причинности допущена в философию Гегелем только потому, что она охватывает своим вниманием не истинный, духовный, но отчужденный, природный мир. В мире природы она оперативна, в мире логики она лишь занимает свое скромное место в системе категорий, почти не действуя.

Гегелева категория взаимодействия телеологична. Согласно этой телеологии, будущее, т. е. идея, определяет собой все прошлое, предстоящее в качестве обусловленной предпосылки. Получается «обратно» направленная «причинность», которая будто бы глубже собственно причинного взаимодействия (см. 15, *1*, 260). В телеологии Гегеля целевая связь возвышается над связью не только природного, но и логического обоснования, и это придает взглядам Гегеля на взаимодействие еще один оттенок.

Комментируя «Causa sui», Гегель видит в этом понятии Спинозы образ субстанциальной свободы. Трактовки этого понятия как выражения самостоятельности природных причинных связей и природы в целом, т. е. независимости ее от каких-либо сверхъестественных начал, и как зачатка мысли о всеобщем материальном взаимодействии (см. 1, *20*, 546) проходят мимо Гегеля. Критикуя гегелевскую телеологию, мы не помышляем об изгнании понятия цели из научного анализа. Телеономическое рассмотрение не может быть нацело изгнано из общественных наук, а кибернетика возвратила его и в биологию. Ленин положительно оценил объективацию Гегелем категории цели (см. 3, *29*, 171).

Во взглядах Гегеля на свободу очень ценным было уже то, что Гегель вслед за Фихте и Шеллингом признал существование свободы не только в мире «вещей в себе». Сама необходимость при определенных условиях может стать свободной! Свобода — это внутренняя и осознанная необходимость. Но у Гегеля свободен только дух, и его необходимость состоит в том, чтобы быть свободным.

Ведь «свобода есть лишь там, где нет для меня (для духа. — *И. Н.*) ничего другого, что не было бы мною самим» (15, *1*, 55; ср. 12, 101). Иными словами, чтобы стать свободным, требуется стать на идеалистические позиции, поскольку именно они позволяют истолковать весь мир как инобытие духа. Но этим, говоря о категории свободы у Гегеля, ограничиться, конечно, нельзя.

Пока перед нами финал учения о сущности, будто бы «свободная» духовная сущность. Она готова раскрыться как понятие. Понятие — это, по Гегелю, единство бытия и сущности, это «царство *субъективности* или *свободы*» (18, *2*, 225), истина субстанции и вообще *«истина бытия и сущности»* (15, *1*, 261). Истинность понятия выше, чем истина, взятая как «соответствующее объекту знание» (18, *2*, 63), ибо понятие соответствует самому себе как «движущееся внутри себя единство» (18, *1*, 218).

Самодвижению диалектического понятия Гегель посвятил третью, заключительную часть «Науки логики».

Проблемы диалектики в субъективной логике. Гегель прославляет мощь «понятия»: оно абстрактно, поскольку «еще не есть идея» (15, *1*, 271), но, развиваясь, преодолевает свою абстрактность и приобретает величественный статус свободной истины. Задачу логики Гегель видит в рассмотрении истины в развивающемся ее понятийном согласии с собой. Смысл всех этих восхвалений «понятия» прояснится, если мы не будем упускать из виду, что уже здесь, задолго до философии духа, Гегель возвеличивает по сути дела человеческое познание как дело общественного человечества. На это указывает Ленин в «Философских тетрадях».

Взгляды Гегеля на истину составляют особую триаду, структура которой соответствует трем моментам диалектического метода и образована из трех разных понятий истины. Первое из них заключается в том, что понятие соответствует вещи. В качестве предпосылки имеется «предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем» (15, *1*, 57). Это — низшая, еще далеко не зрелая, соответствующая ранней ступени познания, рассудочная форма истины, достаточная для частных наук.

Второе, более развитое и высокое понятие истины гласит, что, наоборот, истинна вещь, если она соответствует своему понятию. «В этом смысле плохое государ-

ство есть неистинное государство, и плохое и неистинное вообще состоит в противоречии, имеющем место между определением, или понятиями, и существованием предмета» (там же, 57).

Наконец, третье, наиболее развитое и высшее понятие истины у Гегеля состоит в согласии духовного содержания с самим собой, в «совпадении» понятия с его предметом (см. 20, 312). Здесь истина есть «свой собственный результат» (15, *1*, 323) и истинно то содержание, которое «опосредует себя самим собою» (там же, 127). Высшая истина утверждает сама себя, она сама «есть критерий» (15, *6*, 190; ср. *4*, 47) всего знания.

Эти формулы, конечно, возрождают своего рода априоризм, и они оказываются у Гегеля неизбежным следствием его общей идеалистической позиции. Получается, что отражающаяся в себе бесконечность духа сама себя доказывает. Но здесь есть и глубокое диалектическое содержание, замечательная догадка. В форме указания на переходы от одних видов истины к другим, а значит, на ее развитие Гегель говорит о восходящем процессе человеческого познания, который происходит через смену отрицающих друг друга этапов. Истина как познание есть процесс, ибо ее содержание составляет путь, пройденный к развитой истине. И в этом смысле истина есть процесс ее самоутверждения. С таких позиций Гегель характеризует первое и второе понятия истины как предварительные, а потому еще неполноценные, рассудочные, приводящие не к истинности, а лишь к «правильности» (см. 15, *1*, 279 и 285).

Теперь надо рассмотреть диалектику понятия. Восхождение от бытия и сущности к понятию оправдывалось Гегелем в плане как онтологии (сущностное развитие бытия в конечном счете порождает понятийное мышление), так и гносеологии (познание сущности находит свое углубление в понятиях науки). Ленин по этому поводу пишет: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия etc.) — таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки вообще)» (3, *29*, 298). Познавательное восхождение и углубление продолжается и внутри отдела о понятии, хотя тезис Гегеля о том, что понятие развивается, реализован здесь не везде: ведь учение

о субъективном понятии по своему замыслу более всего направлено на анализ лишь рассудочной стороны познания. И потому законы восхождения от абстрактного к конкретному и единства логического и исторического проявляют свое действие у Гегеля недостаточно.

Учение о субъективном понятии, по Гегелю, представляет собой попытку диалектического анализа логики в обычном смысле слова. Гегель оперирует тут традиционным формально-логическим материалом, но стремится придать ему диалектическое движение. Сначала (говоря о собственно понятиях) он надеялся создать новые диалектические формы мысли, затем (когда он переходит к суждениям и умозаключениям) пафос его новаторства снижается и речь идет только о диалектических поправках к традиционным формально-логическим формам и о перестройке их координации в субординацию. Все же в учении о субъективном понятии Гегель смог вскрыть некоторые, иногда довольно важные, диалектические моменты в канонически застывших традиционных формах. Большой заслугой Гегеля здесь явилось, как отмечал Энгельс, то, что он первым из философов подверг диалектическому анализу все основное содержание прежней формальной логики. И в конечном счете Гегель поступил очень правильно, изменив по сути дела только способ рассмотрения, т. е. гносеологическую трактовку прежних форм формальной логики, и отнюдь не помышляя об изгнании последних из научного обихода.

Несколько иначе обстоит дело на страницах «Науки логики», посвященных анализу «понятия» как формы мышления. Диалектическое понимание «понятий» как логических форм излагается Гегелем в виде достижения особого элемента собственно диалектического мышления, резко противостоящего рассудочным элементам. Называя здесь рассудок «пустой *формой*» (15, *6*, 17), а логические исчисления — «низведением», деградацией логики (там же, 50), Гегель невольно будит в читателе также ожидание демонстрации особых новых логических форм помимо категориальных. Но это ожидание вскоре испаряется, тем более что Гегель мудро избежал соблазна отнести к числу диалектических форм истинных суждений конструкции вида «*S* есть *P* и не есть *P*» и удовлетворился оперированием традиционными логи-

ческими формами суждений и умозаключений. В других местах «Науки логики» он порицал эти формы за пустоту и бессодержательность или же, наоборот, придавал им онтологически метафизический смысл. Теперь Гегель онтологизирует эти формы заново, но уже в диалектическом направлении, ибо обращается к ним в поисках содержательности самих логических форм.

Гегель начинает рассмотрение понятия с требования преодолеть «формальные» понятия такими понятиями, которые суть *«живой дух действительного»* (15, *1*, 267). Действительно, диалектические по содержанию понятия не возникают «сами по себе», но вызревают из понятий, противоположных им, постепенно избавляясь от схематизма и метафизичности и наполняясь все более разносторонним, конкретным содержанием.

Истина была на стороне Гегеля, когда он порицал Канта и Я. Фриза за метафизический отрыв ими формы от содержания в логике и непонимание переходов от одних логических форм к другим. Но в поисках адекватных диалектике форм он пытается придать диалектическим понятиям характер полной слитности: «. . .сложное понятие было бы чем-то более худшим, чем материализм. . .» (15, *6*, 48—49). В соответствии с принципом тождества бытия и мышления Гегель ищет тождества содержания и формы понятий, но желает в этой связи иметь дело только с такими диалектически-«разумными» понятиями, которые в состоянии освободиться от символической формы и постигаться непосредственно духом, уже не нуждающимся ни в каких символических средствах. Гегель рекомендует приближаться к понятию «путем *отметания* той чувственной примеси, которая якобы должна была его выражать» (там же, 52), и относит знаково-символические формы к числу феноменов отчуждения. Но тогда от форм мышления мало что останется. К этому финалу Гегеля приводит идеализм, а не диалектика.

Что же все-таки означает у Гегеля принцип «тождества» формы и содержания диалектического понятия? Сама по себе это очень важная проблема; с данным гегелевским принципом связана мысль и о достижении теснейшей связи между формой и содержанием, и о максимальном развитии содержательности, которая должна быть присуща самим логическим формам, как

таковым. Соответственно «тождество» формы и содержания понятия может быть только диалектическим, а значит, не абсолютным.

Мысль Гегеля о содержательности логических форм была многосторонней. Но он имел в виду не столько их способность гибко реагировать на изменения вложенного в них именно как в формы содержания или сложность и разнообразие самих форм, сколько богатство вкладываемого в эти формы онтологического содержания. Гегель справедливо упрекал Канта за отрыв формы от содержания, но продолжил начатое именно Кантом построение такой науки, которая исследовала бы категориальное содержание познавательного процесса. Мы знаем, что эта наука может сохранить статус логики только в том случае, если будет заниматься исследованием категорий именно как познавательных форм, не ограничивая себя к тому же, в смысле предмета исследования, только категориями.

Значительный рациональный смысл поисков Гегелем содержательности в логике состоял в ориентации на изучение логических форм с точки зрения их происхождения и роли в процессе познания, т. е. на философское исследование логики. Возникает смыкание логики с гносеологией, а это «вообще очень важный вопрос» (3, *29*, 156), — писал Ленин. По поводу тех мест «Энциклопедии...», в которых показано, как «в идее (т. е. в полноте познания. — *И. Н.*) содержатся все отношения рассудка...» (15, *1*, 323), Ленин указывает: «Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» (3, *29*, 174). Из онтологизации Гегелем умозаключений извлекается рациональное зерно: «Очень хорошо! Самые обычные логические „фигуры" — (все сие в § о „первой фигуре заключения") суть школьно размазанные, sit venia verbo, самые обычные отношения вещей» (там же, 159), закрепленные в сознании через человеческую практику. Но смыкание логики и гносеологии и прогрессивная тенденция понятий к объективности получили у Гегеля идеалистическое освещение, и его логика в отделе об «объективности» понятия начала превращаться в спекулятивную онтологию.

Учение о понятии было преобразовано Гегелем в рассмотрение понятия только со стороны содержания,

при котором вся проблематика логической формы сводится к связям всеобщего, особенного и единичного. По поводу сравнения понятий по объему мнение Гегеля таково: «...понятие есть нечто бóльшее, чем все это; его определения суть определенные *понятия* и сами существенным образом представляют собой *тотальность* всех определений» (15, *6*, 152). Дело в том, что перед умственным взором Гегеля все время стоял образ понятия с большой буквы как всеобъемлющего познания, как выражения достигнутой истины. Перед лицом такого понятия все частные его формы отходят на второй план и дистинкции между ними оказываются малосущественными; только логическое деление понятий на единичные, особенные и общие хорошо вписываются в структуру процесса развития познания. Тем более Гегель использует реквизит формальной логики при разборе суждений и умозаключений. Все это, говоря словами Ленина, «дань» формальной логике (см. 3, *29*, 159).

Без этой «дани» Гегель обойтись не мог. Известно, что в познании не может быть ни чистых форм без содержания, ни содержания без логических форм, а логические формы не существуют без их формально-логической стороны. Понятийные формы, абсолютно отрешенные от содержательного смысла, утрачивают и логический и вообще семиотический статус, в то же время любые понятия, в том числе и диалектические категории, не могут быть отрешены от формально-логической формы. Ведь и сам Гегель заметил, что разумные понятия не свободны от рассудочной формы (см. 15, *1*, 290).

Метафизические понятия, конечно, значительно отличаются от диалектических по содержанию, хотя в процессе исторического развития наук между ними бывает много переходных ступеней. Отличаются ли метафизические понятия от диалектических по своей форме?

Да, бесспорно, хотя и те и другие по своей форме являются формально-логическими, а некоторый момент диалектики присущ любому, даже самому тривиальному понятию типа «собака Жучка». Но в рамках этой общности существуют значительные различия, и их верно подметил Гегель. Диалектическими понятиями, как правило, охватывается гораздо больше признаков,

чем понятиями метафизическими. Еще более важна мысль Гегеля, что у диалектических понятий признаки не только координированы, но и субординированы в единую целостность общего и особенного, которой присуще развитие через ее внутренние противоречия. Аналогичные различия, здесь же заметим, имеются и у суждений, причем утверждения метафизиков носят обычно характер универсальных аподиктических заявлений, тогда как диалектическая мысль пользуется несравненно более разнообразными по форме суждениями. Кроме метафизических понятий (и суждений) существует, конечно, и метафизическое понимание понятий (и суждений) и их роли в познании, и взгляды Гегеля— как раз разительный антипод такому пониманию, в котором закоснела вся предшествовавшая ему история логики.

Подчеркнем значительные достижения Гегеля в понимании особенностей диалектических понятий. Оставив попытки отыскать абсолютно простые и целостные понятия, он пишет, что подлинно конкретное, т. е. научное, понятие «представляет по существу внутри себя единство различных определений» (15, *1*, 71). Усилия Гегеля понять процесс нарастания объективности содержания науки Ленин оценил как «„канун" превращения объективного идеализма в материализм» (3, *29*, 151).

Приступив к рассмотрению суждений, Гегель выводит их из понятий: распадение понятия «на различие своих моментов есть суждение» (15, *1*, 274), так что суждение есть «инобытие» и «реализация» (15, *6*, 58 и 62) понятия, «расщепление понятия самим собой» (там же, 60). Кант в свое время стремился, наоборот, вывести понятия (категории) из суждений. В исторической действительности развития форм мышления происходило нечто несравненно более сложное: и суждения и понятия в языках неразвитых народов постепенно выделялись из первоначальных слитных форм, а в развитом языке науки налицо диалектика взаимодействия: понятия предшествуют суждениям (определениям), но также и увенчивают процесс их взаимодействия. Но сама «заостренная» постановка вопроса Кантом и Гегелем принесла пользу, указав здесь на глубокую теоретическую проблему.

Классификацию диалектических видов суждения Гегель выводит из антиномии субъект предложения есть и не есть предикат Его замысел субординировать виды суждения в русле познавательного движения от единичного к всеобщему и необходимому был плодотворен. Энгельс в «Диалектике природы» на примере развития знаний о природе теплоты показал, что с точки зрения истории науки здесь есть рациональный момент. Но принцип, посредством которого Гегель проводит различие между суждениями (Urteile) и предложениями (Sätze), не удержался: само это различие резонно, но в теоретических исследованиях наших дней оно проводится по иным основаниям Гегель считает, что если высказываемое о единичном субъекте «само есть лишь нечто единичное, то это — простое предложение» (15, *6*, 61). Но, кроме того, не только единичные, но и всеобщие суждения в значительной их части Гегель также относил к числу *«предложений»* (см. там же, 98).

Примененные Гегелем виды классификации упорядочивают по разным основаниям один и тот же логический материал, и они не поддались введению их в рамки поступательного движения Неудивительно, что полученный Гегелем результат представляет собой не новую, собственно диалектическую классификацию суждений, а лишь выяснение некоторых диалектических связей (иногда только указание на факт их существования) между видами прежней, обычной классификации (ср. 4, гл. IV). Но уже этот результат был полезен.

Гегель разделил все суждения с точки зрения диалектики на четыре рубрики — наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия. Первая из этих рубрик — суждения наличного бытия — состоит из трех подразделений: суждения утвердительные, отрицательные и бесконечные, в которых находят свое выражение различные варианты схемы «единичное есть всеобщее, оно есть некоторое особенное и не есть некоторое иное особенное».

Вторая рубрика — суждения рефлексии. Каждое из них есть «суждение *количества*, подобно тому как мы определили суждение наличного бытия так же и как *качественное* суждение» (15, *6*, 82). Гегель ищет более глубокие глубинные связи и отношения, скрытые под оболочкой только количественных дистинкций, но снова

уступает воздействию последних, подразделяя суждения рефлексии на единичные, частные и всеобщие. Тем самым вторая рубрика сближается со схемой первой из них. «Что касается объективного значения этого суждения (рефлексии. — *И. Н.*), то в нем единичное вступает в наличное бытие через свою всеобщность. .» (там же, 83), хотя в отличие от суждения наличного бытия не через присущность (Subsumption) предиката субъекту, а через подведение (Inhärenz) субъекта под область предиката Ныне известно что объемная и интенциональная интерпретация силлогизмов взаимоэквивалентны.

При построении третьей диалектической рубрики — суждений необходимости — Гегель использовал известную классификацию по отношению, выделяя суждения категорические, «гипотетические» (условные) и разделительные. среди которых последние отличаются наибольшей степенью конкретизации необходимости. «Как в категорическом суждении выступила в своей понятийной форме субстанциальность, так в гипотетическом суждении в этой форме выступает связь причинности» (15, *6,* 93).

Наконец, последняя, четвертая рубрика — это суждения понятия, для которых Гегель использовал классификацию по модальности в составе ассерторических, проблематических и аподиктических суждений. Если во всеобщих суждениях рефлексии некоторая связь субъекта и предиката просто констатировалась (см. там же, 86), а в общих категорических суждениях необходимости обосновывалась ссылкой на специфичность рода, то в общих аподиктических суждениях понятия она утверждается через указание на все необходимые обстоятельства этой связи.

Рациональный смысл всех этих построений Гегеля, скрытый под перетолковываемыми в духе диалектики формально-логическими различиями, состоит в том, что по сути дела перед нами классификация не видов суждений, а уровней знания. Учитывая это, Энгельс сопоставил суждения о том, что трение есть источник теплоты, всякое механическое движение через трение переходит в теплоту, а разные формы движения переходят друг в друга. именно по критерию уровня генерализации знаний (см. 1, *20,* 539). При этом Энгельс отбросил

надуманное различие между суждениями рефлексии и необходимости Данное рассуждение Энгельса — классический пример выделения «рационального зерна» из гегелевской логики.

Учение о субъективном понятии завершается разделом об умозаключениях. Через «наполнение» связи необходимостью осуществляется переход от суждений к умозаключениям, в области которых происходит «восстановление *понятия*» (см. 15, *6,* 105). Следуя своей онтологизации логики, Гегель утверждает, что «все вещи суть *умозаключение*, некоторое всеобщее, сомкнутое через особенность с единичностью; но, конечно, они не суть состоящее из *трех предложений* целое» (там же, 112). Но и здесь есть существенное рациональное зерно· ведь обыкновенные логические фигуры суть «самые обычные отношения вещей» (3, *29,* 159). Это уже приводившееся выше ленинское высказывание внутренне связано с другим замечанием Ленина: «Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм» (там же, 215). В разделе об объективности, где великий немецкий диалектик наиболее онтологизировал логику и писал, что «реализация понятия есть *объект*» (15, *1,* 301), этот крайне идеалистический тезис неожиданно поддается вполне естественной материалистической интерпретации. Для этого, как указывает Ленин, его надо понять в смысле претворения в жизнь, практику, технику планов и замыслов человека на основе его знаний. Гегель гениально угадал, что «логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира» (3, *29,* 162).

Гегель заявляет, что «*формальное умозаключение* есть разумное таким неразумным образом, что оно совершенно непригодно для какого угодно разумного содержания». Но затем он справедливо замечает, что «все же различные формы умозаключения никогда не теряют значения в нашем познании» (15, *1,* 287 и 291). В своей собственной классификации умозаключений он предусмотрительно отказывается от попыток построить какие-нибудь новые умозаключения помимо тех, что были известны в прежней логической практике. Чувство реалистического мыслителя ему не изменило, и он не вступил на путь конструирования сомнительных «антиформальных» умозаключений. В случае умозаключений

Гегель не смог поступить буквально так же, как он поступил в случае суждений, где он применил существовавшие в его время классификации логического материала для полного охвата его перекрестным образом, т. е. оценивал одни и те же формы, но с различных точек зрения. Исчезает в случае умозаключений и стремление Гегеля отразить в логическом порядке рубрик историю мышления: находившийся в наличности материал не давал для этого возможности. Зато он сумел мастерски провести эту идею «внутри» гносеологически переосмысленной им силлогистики.

Философ выделяет три типа умозаключений, на построение рубрик которых влияет схема силлогизма: «разные же роды умозаключения представляют собой ступени *наполнения* или конкретизации среднего термина» (15, *6*, 154). Первый тип — это умозаключения наличного бытия в составе трех подразделений (фигур силлогизма), отличающихся друг от друга различным характером среднего термина. Если обозначить всеобщее через *B*, особенное — *O* и единичное — *E*, то возникают три основные комбинации: (1) *E* — *O* — *B* или *B* — *O* — *E*; (2) *O* — *E* — *B* или *B* — *E* — *O*; (3) *E* — *B* — *O* или *O* — *B* — *E*. Так появилась проницательная гносеологическая интерпретация силлогистики, позволяющая естественно связать ее с различными этапами процесса познания.

Второй тип назван Гегелем «умозаключения рефлексии». Они собраны в свою триаду, может быть наименее убедительную по структуре состава из всех гегелевских триад: ее составляют умозаключения всеобщности (как их эталон Гегелем дается здесь силлогизм Barbara), индукции и аналогии. Третий этап образован умозаключениями необходимости, где «средний термин есть не какое-либо иное непосредственное содержание, а рефлексия-в-себя определенности крайних терминов» (15, *6*, 145).

В этой классификационной схематике частично перекрещиваются различные основания классификации, и только первые подразделения второго и третьего типов вновь возвращают нас к первому типу, составленному разными фигурами категорического силлогизма. В последующей истории формальной логики гегелевская классификация умозаключений не сыграла заметной

роли. Фактически мало она помогла дальнейшему развитию и логики диалектической, хотя именно для этого она и была задумана. Гегель не успел продумать весь узел возникших здесь сложнейших проблем до конца. Это видно, например, из того, что Гегель ограничивает «рассудочные» умозаключения от умозаключений «разумных» туманно и как-то вскользь: «Вначале (?. — *И. Н.*) умозаключение, как и суждение, *непосредственно*... оно, таким образом, есть *умозаключение рассудка.* Если не идти дальше этого его вида, то разумность в нем (хотя она наличествует здесь и положена), конечно, еще мало заметна» (15, *6,* 107). Нарастание «разумности в последующих видах умозаключений не столько доказывается Гегелем, сколько просто постулируется.

Что касается разграничения между диалектической и формально-логической классификациями умозаключений, то Гегель, сблизив их более, чем об этом обычно пишут, указал на моменты диалектики в формально-логических подразделениях, на диалектические связи между фигурами силлогизма и на диалектическую функцию среднего термина, который служит не простой перемычкой между крайними терминами, но выражением единства всеобщего с единичным и т. д. Применение Гегелем категорий «всеобщее», «особенное» и «единичное» к анализу умозаключений было плодотворно, и на это не раз обращали внимание Маркс, Энгельс и Ленин (см. 3, *29,* 160 и 181). Формулами $О — В — Е$ и $Е — О — В$ пользовался, например, Маркс при характеристике капитала и при анализе товарно-денежного обращения в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» (см. 1, *46,* ч. I, 226). Ленин писал: «...уже самое простое *обобщение,* первое и простейшее образование *понятий* (суждений, заключений etc.) означает познание человека все более и более глубокой *объективной* связи мира. Здесь надо искать истинного смысла, значения и роли гегелевской Логики» (3, *29,* 161).

Превращение метода диалектики в систему ее теории. Мы уже обращали внимание на то, что одна из существенных общих особенностей диалектики Гегеля состоит в упорядоченности ее категорий, в системности. И в конце концов у Гегеля произошло своего рода превращение самого метода в систему.

Это превращение включает в свое содержание различные моменты: (1) введение Гегелем в саму ткань метода онтологических предпосылок построения последующих частей его системы, (2) построение метода в целом вместе с проникнутой методологическими моментами сеткой категорий как системы внутри системы философии Гегеля, (3) отчуждение логического в систематизированное природное, а впоследствии и в объективно-духовное. Первый из этих путей системной объективации метода намечен во втором отделе гегелевского учения о понятии, в котором рассматривается проблема нарастания объективности определенной мысли. Лейтмотив этого отдела состоит в том, что понятие будто бы само «приобрело такую реальность, которая есть *объективность*» (15, *6*, 154). Но эта реальность пока еще чисто духовная — это категории бытия, определенные и обогащенные понятием; Гегель как бы «репетирует» предстоящий переход логики в природу.

Привлекает внимание рассмотрение диалектики средств и целей, осуществленное философом в третьей главе об объективности. Ленин отмечает этот гегелевский анализ как подход Гегеля к историческому материализму, Ленин выписал и подчеркнул слова Гегеля: **«В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей»** (3, *29*, 172; ср. 15, *6*, 205). Эти диалектические соотношения Гегель относит к числу «хитростей разума», имеющих место в человеческой истории.

От телеологии понятие возвышается к идее, разделом о которой и завершается учение о понятии, которое здесь, как и в учении о трех видах истины, снова выступает в качестве мыслительного образа Познания вообще. Задача теперь состоит в том, чтобы усмотреть диалектическую истину как внутреннюю цель понятия и мышления идеи о самой себе на основе единства субъективного и объективного. Но Гегель смог здесь представить только ряд определений истины и вообще «идеи». По содержанию «идея есть единство понятия и объективности, иначе говоря — истина» (15, *6*, 216), тождество субъекта и объекта, которое достигается далеко не сразу, а потому «*тождество* идеи с самой собой едино с *процессом*» (там же, 219). Ведь истина есть «движение истины в самой себе» (там же, 25). Под

этими идеалистическими формулами скрывается рациональное зерно реальной диалектики истории человеческого познания: материалистически они истолковываются как указания на то, что путь к истине идет через отражение объекта в понятии, а затем через «сближение» понятия с объектом в результате практической деятельности человечества.

Гегель — пусть превратно, идеалистически — поставил вопрос о диалектическом единстве теории (познания) и практики (действия) в подразделе под названием «Идея добра». Под именем добра (вспомним моральную «практику» у Канта!) у Гегеля выступает духовно-практическая деятельность человека, и в этом суть дела. И когда он пишет, что идея добра «выше идеи рассмотренного нами познания, ибо она обладает достоинством не только всеобщего, но также и безоговорочно действительного» (там же, 290), Ленин указывает на следующее материалистическое прочтение этого тезиса: ***„Практика выше (теоретического) познания,*** ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» (3, *29*, 195). Но замечательно то что «к идее, как *истине,* Гегель подходит *через* практическую, целесообразную деятельность человека» (там же, 173), намечая тем самым диалектику познания и практики. Он доводит тесное взаимодействие «воли» (практики) и «познания» (теории) до тезиса, что само познание «выступает в двойном образе, в образе теоретической идеи и в образе практической идеи» (15, *1*, 326). Тем самым Гегель включает практику в теорию познания, но таким образом, что растворяет ее в ней.

Однако здесь также получается, что одного только познания самого по себе достаточно для созидания мира. С точки зрения марксизма это, конечно, не так. В своих замечаниях на «Науку логики» Гегеля Ленин указывает на диалектику преобразования объективной действительности посредством материальной практической деятельности человечества, опирающейся на глубокое познание законов действительности и реальных тенденций ее дальнейшего развития. Эту связь знания и действительности в смутной форме угадал Гегель, но идеалистически исказил. Конечно, Гегель заблуждался, полагая как идеалист, что практической идее «недостает

именно того, чтобы момент действительности в понятии достиг сам по себе определения *внешнего бытия*» (15, *6*, 292), и что соединение практической идеи с познанием порождает пресловутую абсолютную идею (см. там же, 295). Но Гегель был вполне прав, заявляя, что «необходимо *соединение познания и практики*» (3, *29*, 198). Это была глубокая мысль, высоко оцененная классиками марксизма.

Путь «идеи» к «абсолютной идее» лежит у Гегеля через единство «жизни» и «познания» с включением в последнее «добра», т. е. идеи духовной практики. Познание разрешает противоречие между жизнью и смертью, ибо в познании человеческий род достигает бессмертия. Рассматривая в данном случае «познание» как особую категорию, Гегель подвергает критике односторонний аналитический метод Гоббса и Локка, а затем столь же односторонний синтетический метод (см. 15, *6*, 260).

Он справедливо настаивает на диалектическом единстве анализа и синтеза (см. там же, 304, 313). Понимает он это единство в виде идеалистической дедукции, началу которой предшествует «смутное чувство, неопределенное, но более глубокое чутье, некоторое предчувствие существенного» (там же, 266), а отправным пунктом служит абстрактное понятие, как та стихия, «в которой и из которой развертываются особенности и богатые образы конкретного» (там же, 271). Это дедукция диалектическая, она развивается через противоречия. В науках о величинах и в других частных дисциплинах Гегель допускает формально-логическую дедукцию, здесь «весьма пригоден *формальный* процесс умозаключения» (там же, 283).

Диалектико-идеалистическая дедукция обеспечивает, по мнению Гегеля, достижение абсолютной идеи, но фактически, как отмечает В. И. Ленин, «главным своим предметом имеет *диалектический* **метод**» (3, *29*, 215). Здесь философ возвращается к его характеристике, опираясь на уже достигнутое знание логической теории, в которой этот метод нашел свое выражение, себя обогатив. Но, к сожалению, Гегель касается здесь только одной стороны метода, а именно его отношения к теории. «Метод есть само это знание» (15, *6*, 299) в движении. Он есть «объективная, имманентная форма»

(там же, 302) самодвижения действительности, «душа и понятие содержания» (15, *1*, 344), как бы выступающие из него и вновь им поглощаемые. Эти положения привлекли к себе внимание классиков марксизма.

Из указанных положений вновь вытекает принцип, что познанные законы бытия оказываются законами его познания. В общей тенденции и в первом приближении этот принцип верен. Тем более он верен в диалектико-материалистическом истолковании, и потому Маркс в методологическом «Введении» (1857) воспроизвел это положение. Но гегелевское истолкование данного принципа в духе абсолютного идеализма вступило в противоречие с реальной историей познания и его действительными закономерностями. Последние диалектически отражают законы развития объектов познания: они не полностью с ними совпадают и обладают своеобразием, вытекающим из специфики активности субъекта и его практической деятельности.

Итак, система диалектической логики Гегеля завершилась новым описанием метода. Здесь круг собственно логического движения замыкается, и мы оказываемся перед ситуацией отчуждения диалектической логики Гегеля в природу.

3. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ДИАЛЕКТИКА ПРИРОДЫ

Диалектике в природе присущ, согласно Гегелю, неполный и даже ущербный характер в соответствии с тем положением, в которое он поставил природу в рамках своей системы. Если для сумбурно-поэтической фантазии Шеллинга и романтизма Новалиса природа была началом кипучего пробуждения духа, то для Гегеля она представляет собой скованное инобытие духа, его отчужденное состояние. «У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи, — писал Энгельс, — не способна к развитию во времени; она может лишь развертывать свое многообразие в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития» (1, *21*, 287).

Природа, по Гегелю, более всего находится во власти рассудка и более всего понятна ему, она есть царство

рассудка. Действие диалектики в сфере природных явлений при изучении гегелевской философии раскрывается в собственной философии природы и естествознания, где в то же время философия как высшее теоретическое знание противопоставлена частным наукам. «Философия природы» — главный источник для выяснения воззрений Гегеля на данный вопрос.

Разделить два плана гегелевской диалектики природы, т. е. выделить из нее диалектику философского истолкования природы в отличие от «задавленной» материальностью диалектики в самой природе, нелегко. Грубо упрощенная схема метафизичности природы, но диалектичности философии природы не была принята Гегелем, хотя мы и найдем у него заявление о том, что «философия природы... снимает отчуждение между природой и духом» (15, *2*, 20). Более определенно различаются другие два плана, а именно: план совокупной диалектики природы и диалектики натурфилософии, с одной стороны, и план неполного диалектического мышления в частных науках — с другой.

В природной области, где познающая мысль мало самостоятельна, ибо скована косностью объекта своего рассмотрения, рассудок в целом «всегда остается в сфере конечного опосредствования» (15, *2*, 502), ибо «конечна» та сфера, в которой все эти опосредствования происходят, поскольку в целом материальное, природное «противоборствует единству понятия» (там же, 549). Под «конечным» Гегель понимает все существующее во времени и пространстве, абстрактное и одностороннее в отличие от якобы вневременной и внепространственной мысли, которая единственно лишь одна обладает подлинной бесконечностью. Но в натурфилософии рассудок под руководством философского разума способен преодолеть метафизичность, и он преодолевает ее, поскольку здесь в отличие от частных наук категории рассматриваются философски, а значит, диалектически. В гегелевской философии природы сферой приложения категорий является природа только в ее духовной сущности и освещении, и прикладная область частнонаучного знания из нее Гегелем исключена, а если и допускается, то лишь в качестве примеров. В «Философии духа» же и примыкающих к ней трудах, где действует человеческий дух уже во всем его многообразии, при-

ходится иметь дело и с заблуждениями и с истиной, и с отчуждением в метафизическое и с диалектической дезалиенацией, а значит, рассудок то и дело выступает в двух различных своих ипостасях.

В философски еще не просвещенных частных науках о природе рассудок обычно действует однозначно-метафизически. Это происходит тогда, когда он, классифицируя и подводя единичное под общие законы, «слишком щедро оперирует тождественным» (там же, 16) и тем самым отдаляет частные науки от диалектического натурфилософского понимания их подлинных функций и возможностей.

Когда же рассудок естествоиспытателя пытается участвовать в философском рассмотрении природы, т. е. ориентироваться наиболее диалектическим образом, раздвоенность, по Гегелю, проникает в него самого. В том и состоит «несознательность рассудка, что он упраздняет как раз то определение, которое он сам устанавливает, и делает, следовательно, нечто противоположное тому, что он хочет сделать» (15, 2, 19). Наиболее заметно «двойственность» рассудка выявляется у Гегеля при сопоставлении натурфилософского и обычного естественнонаучного толкования природы. Рассудок естествоиспытателя может, согласно Гегелю, приобщиться к диалектике и увидеть ее в природе только тогда, когда он пройдет подлинную философскую выучку. Если отбросить желание Гегеля подчинить естествоиспытателей натурфилософскому диктату (этого Гегель хотел — но безуспешно — добиться, например, от своего коллеги по Берлинскому университету А. Гумбольдта), то перед нами глубоко верная мысль о необходимости философского образования для специалистов частных наук. Важное значение этой мысли подчеркивал в «Диалектике природы» Энгельс.

«Конечный», рассудочный характер природы накладывает на диалектику, согласно Гегелю, ряд ограничений. Вся «природа представляет собою отрицание, потому что она есть отрицание идеи» (там же, 27). Материально-телесное не в состоянии «выносить» противоречий (см. 15, *10,* 183), поэтому противоречия в природе разрешаются посредством упразднения, гибели и распада (см. 15, 2, 24; 132 и др.) или же перехода в равнодушно-«нейтральное» состояние, как, например,

превращение огня в пепел (см. там же, 147). Триадический ритм понятия заменяется здесь четырехчленными и пятичленными схемами, и Гегель ссылается на наличие четырех стихий, четырех «главных» газов, пяти органов чувств и т. д. Эта четырехчленность существенно иная, чем в области понятия, где переход к последующей триаде может быть понят как раздвоение синтеза предшествующей триады, — в природе, по Гегелю, обычно происходит не раздвоение, а рядоположение. Противоречия в природе «вышли вовне», они оказываются наглядными, но они не осмыслены разумным понятием. Части и ступени природы поэтому, как правило, положены в отношении друг друга внешним образом. По-разному Гегель относится к переходам и промежуточным ступеням в природе: в одних случаях он видит в них отчужденно-рассудочные состояния, а в других — намек на диалектику, отрицающую жесткие перерывы.

Гегель заявляет, что в природе имеется дух «развития», но затем выдвигает тезисы о наличии в ней необходимости, некоторым образом соединенной со случайностью. Идеалистическая доктрина Гегеля толкает его к утверждениям, будто в природе нет изменений в том смысле, что «здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы» (15, *2*, 28). Гегель по-своему последователен и, отрицая естественное порождение, отрицает и естественное происхождение, т. е. развитие одних органических видов из других: «Человек не развился из животного, как и животное не развилось из растения; каждое существо есть сразу и целиком то, что оно есть» (там же, 356). И только в особом производном смысле в природе «каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени» (там же, 37). Последователен Гегель и в том отношении, что проявляет недоверие к поспешным выводам о наличии генетической связи между явлениями жизни на основании одной только их последовательности во времени.

Но именно из духовного «сохранения» низшего в высшем, соответствующего диалектике телеологического взаимодействия духа в гегелевской Логике, вытекает нелепый вывод, будто «после» возникновения жизни, а тем более «после» появления человека в неорганической

природе с точки зрения системы нет смысла и потому ей «незачем» более изменяться. И Гегель безапелляционно утверждает, что «теперь земля достигла покоя» (там же, 354); впрочем, для философского умозрения и прошлое Земли эфемерно, важен только ее нынешний статус. Диалектический историзм, понимать ли его здесь как признание одного лишь факта истории Земли, т. е. изменения ее во времени, или же как утверждение о несводимости высших фаз ее изменения к низшим, здесь у Гегеля исчезает.

Зато глубоко диалектический смысл присущ, несомненно, совокупности рассуждений Гегеля о взаимоотношениях между временем, пространством, движением и материей, причем они явно были навеяны догадками Шеллинга. Гегель развивает в объективном направлении мысль Канта о том, что пространство есть «некая нечувственная чувственность и чувственная нечувственность» (15, *2*, 44). Время связано с движением и изменением, и в этом смысле Гегель называет его «абстракцией поглощения» (там же, 50). «Лишь в движении пространство и время действительны» (там же, 59). Движение есть становление, «порождающее само себя» (там же, 71). Материя представляет собой продукт внутренней связи времени, пространства и движения, их непосредственное единство, и, «точно так же как нет движения без материи, так не существует материи без движения» (там же, 60). При всем этом материя внутренне противоречива (см. 18, *2*, 81).

Но именно на материальном, чувственно наглядном примере это единство превращается у Гегеля в нечто совершенно таинственное и даже иррациональное, что может быть оправдано, только если это перетолковать как задачу для дальнейшего более точного диалектического исследования. На самом деле, разве можно удовлетвориться сведéнием материи к единству времени и пространства, проведенным Гегелем в пику метафизическому материализму вообще? Или, скажем, успокоиться на перечислении гегелевских формул механического движения?

Вот эти формулы, к которым за последние десятилетия создана масса разноречивых комментариев: (1) «...пространство и время непрерывны внутри себя, и движущееся тело одновременно находится и *не* нахо-

дится в *одном и том* же месте, т. е. одновременно находится *в другом* месте, и точно так же одна и та же временна́я точка существует и вместе с тем не существует, т. е. есть вместе с тем *другая* точка» (15, *2*, 179). (2) «Две точки сливаются в единую точку, и в то же время, когда они сливаются воедино, они также и не сливаются воедино. Движение и состоит именно в том, что тело находится в одном месте и в то же время также и в другом месте, причем столь же верно, что оно вместе с тем находится *не* в другом, а лишь в данном месте» (там же, 67. Курсив мой. — *И. Н.*).

В этой логически «сильной» совокупности разных утверждений, составляющих гораздо более сложное сочетание, чем только «находится и не находится», и не затрагивающих вопроса о реальном источнике движения (в других местах Гегель рассуждает о тяжести как таком источнике), обращает на себя внимание различение Гегелем смысла схем «*S* не есть *P*» и «*S* есть не *P*», а также заключительная часть его второго утверждения. Ее смысл оказывается неожиданным: находиться и не находиться в одном и том же месте во время движения означает находиться в движущемся состоянии в данный момент только в «одном» данном месте и нигде в другом. Смысл этого перехода, казалось бы, к тривиальному взгляду проясняется, когда мы обратимся к формуле (1), где, между прочим, утверждается аналогия структур времени и пространства для движущегося материального тела: хотя материальная точка находится в некоторый данный момент (в точке) времени только в данном месте, получается, что в этот же момент она «находится и не находится». Тем самым данный «момент» как бы превращается в ничтожно малый интервал (отрезок).

Следует ли понимать это «превращение» буквально в смысле возникновения мифического «минимального» интервала (отрезка), состоящего из двух «соседних» моментов (точек)? Формулировки Гегеля из разных мест его сочинений ясности насчет его позиции не дают, и она стала для последующих научных исследований большой проблемой. Впрочем, и то, что уже было достигнуто Гегелем, значило немало: гегелевские диалектические формулы движения стали стимулом для плодотворной работы марксистской мысли. В отношении

движения, а также применительно к общей тенденции развития естествознания Гегель верно указал на магистральную линию дальнейшего приращения познания на пути поисков синтезов прерывного и непрерывного (см. 15, *9*, 31).

Главное диалектическое достижение философии природы Гегеля заключается в том, что он развил начатое Лейбницем и Шеллингом рассмотрение природы и ее категорий как единого целого в противоположность метафизическому ее толкованию как конгломерата разобщенных друг от друга процессов и явлений. Закон перехода количества в качество и обратно, широко примененный здесь и к материальному миру, «впервые был высказан в его общезначимой форме, — это всегда остается подвигом всемирно-исторического значения» (1, *20*, 390). Гегель углубил начатую им в «Логике» критику односторонне аналитического метода и попытался на естественнонаучном материале реализовать диалектическое единство анализа и синтеза. Иногда диалектика природы Гегеля выглядит более бледной, чем полная пафоса диалектика «полярностей» природы Шеллинга. В некоторых своих фрагментах она выглядит воспроизведением достижений последней, но на основе более нового и богатого собрания фактов. Но есть ряд достижений, представляющих собой немалый шаг вперед: кроме сказанного следует указать на то, что Гегель намечает во многом верную общую классификацию естественных наук и основных форм движения в материальном мире, невольно подводит к выводу о реальном развитии природы.

4. ДИАЛЕКТИКА В ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ДУХА

Диалектика истории. Гегель без сожаления расстается с природой, где, как он полагает, «ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку» (15, *8*, *51*). Дух возвращается к себе, в родную для диалектики область.

Главные достижения гегелевской диалектики социальной жизни и общественного сознания были уже указаны выше, на материале «Феноменологии духа». Это идеи отчуждения и его преодоления, отрицания отрицания, развития духа через постоянные противоре-

чия и борения с самим собой. Но «Философия духа» и «Философия истории» добавляют ряд новых штрихов к гегелевскому пониманию диалектики общества и человека. Так, в своем психологическом учении Гегель вскрывает диалектику ощущений, чувств, желаний и потребностей людей, составляющих в личности сложное переплетение единичного, индивидуального с особенным, родовым и всеобщим.

В своей философии истории Гегель учитывает те «рассудочные» эмпирические факты, которые вызывают «отличие принципа как такового от его применения...» (там же, 18). Это та «рассудочность», с которой нельзя не считаться и в которой нуждается диалектика, если она хочет получить философскую картину человеческой истории. Но, с другой стороны, в гениальном «Введении» (1830) к «Философии истории», которое было высоко оценено Лениным за свойственный ему глубокий дух историзма, Гегель отвергает «рассудочное», т. е. уже метафизическое, сведение гражданской истории к описанию разрозненных фактов и событий и столь же метафизическое преувеличение роли великих исторических деятелей. В самом историческом процессе «рассудочным» в смысле противоположности «разумному» оказывается у Гегеля то «существующее», которое противостоит разумному «действительному». Гегель подчеркивает во «Введении» идею социально-исторического прогресса и конкретизирует ее с помощью трех диалектических категорий — «хитрость» (List) разума, «омоложение» (Verjüngung) духа и «целостность» исторического процесса.

Перечисленные три категории на материале жизни общества конкретизируют собой общие категории диалектики: «сущность» и «явление», «отрицание» и «снятие», «часть» и «целое», «общее», «особенное» и «единичное», но они в свою очередь нуждаются в конкретизации. Последняя происходит посредством понятий «мирового», «народного» (Volksgeist) и индивидуального духа, «всемирно-исторических» и «воспроизводящих» (Erhaltende) личностей, «исторического мира» и др.

С большой прозорливостью Гегель указывает на то, что под внешней пестротой индивидуальных явлений скрываются сущностные порядок и закономерность. «...Во всемирной истории благодаря действиям людей

вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают...» (15, *8*, 27). Иногда реальные результаты даже таковы, что они «коварно» обращаются против тех, кто предпринял эти действия, помышляя совсем об иных целях. Таково воздействие отчуждения. Исторический разум благодаря своей «хитрости» заставляет людей через посредство ослепляющих их страстей и близоруких рассудочных поступков служить высшим целям всеобщего.

Эта мысль была не нова, мы встретим ее и в историософии Д. Вико, и в политической экономии А. Смита. В немецкой философии ее уже выдвинули Гердер и Кант (см. 26, *6*, 8). Но Гегель придал указанной мысли разработанность и полноту, которую едва ли можно было превзойти, если оставаться и далее в рамках идеалистического миропонимания.

Благодаря «хитрости разума» мнимый произвол индивидов превращается в конечном счете в необходимость всемирно-исторического процесса, а вынужденность действий тех же самых индивидов — в свободное шествие мирового духа. Обе эти метаморфозы находят свою кульминацию в достижении свободной необходимости. Диалектическая идея «Феноменологии духа» получает свое дальнейшее развитие. Разум и свобода в истории все-таки торжествуют!

Глубина диалектики «хитрости разума» обнаруживается в том, что она не минует ни простых, ни великих людей. Давно уже восхищаются меткостью взгляда Гегеля на роль выдающихся личностей в истории. Он считает, что через великих людей мировой дух «стучит в [двери] современности, еще находится под землей и еще не созрел к современному наличному бытию, но он хочет выйти наружу, и для него современный мир — это только оболочка, заключающая в себе иное ядро, помимо того, что именно к этой оболочке относится» (81, 97). Эти герои действия сами в лучшем случае только смутно догадываются о своей служебной роли. Тем более не осознают того, что они, индивиды, суть орудия гораздо более сущностных сил и тенденций, чем они сами, люди обычные, «производящие», о каждом из которых и о всех вместе можно сказать, что они «вообще подводятся

под категорию средств» (11, *8*, 32). Действующая здесь диалектика заключается, разумеется, не в том, что основная масса человечества обрекается на роль пьедестала для «героев». Дело в том, что граница между пьедесталом и тем, кто на нем возвышается, по Гегелю, относительна, ибо, во-первых, исполнив свою миссию, всемирно-исторические личности «отпадают, как пустая оболочка зерна» (там же, 30), во-вторых, эти великие личности превращаются в бессильное ничто, если народная стихия отказывает им в поддержке, а в-третьих, незаменимых исторических деятелей не бывает и, если необходимую для истории роль выполнить как будто некому, все-таки на эту роль найдется другой претендент. Это было бы невозможно, если бы не было так, что всякий «индивидуум *как таковой* имеет *бесконечную* ценность...» (15, *3*, 292). Гегель далек от метафизического противопоставления исторических индивидуальностей движениям масс, чего не избежали в наши дни даже отдельные марксисты, как, например, Л. Альтюсер.

Таким образом, выдающиеся исторические личности и массы находятся в сложных взаимоотношениях, причем для социального прогресса деятельность последних значит больше, чем усилия первых! А если этот вывод соединить с указаниями Гегеля на огромную роль потребностей и труда в жизни людей и его догадками о роли имущественных и сословных противоречий в истории Древней Греции или Франции XVIII в., о зависимости появления сократовской диалектики, гибели схоластики и развития просветительской идеологии от соответствующих массовых социальных процессов, то делается вполне понятным, почему Ленин находит «у Гегеля зачатки исторического материализма» (3, *29*, 286). Их не было бы у великого немецкого диалектика, если бы он не стремился к всестороннему и целостному, «всеохватывающему» (total) рассмотрению явлений индивидуальной и общественной жизни людей в полноте их взаимодействий и взаимоопосредствований, хотя он и подчинил последние ложному идеалистическому принципу. В рамках социально-исторической «целостности» происходит всемирное восхождение к свободе, причем у каждой исторической эпохи есть своя мера осознания и реализации свободы.

Всемирный прогресс происходит через противоречия и их разрешения, каждое из которых оказывается источником следующего противоречия. Всякий прогресс противоречив, но в необходимости осуждения зла в истории Гегель вопреки мнениям тех, кто понимает его инвективы в адрес исторического «морализаторства» упрощенно, ни на минуту не сомневается. Дело в том, что историческая роль зла не однозначна. Злу в истории принадлежит своя прогрессивная функция; точнее говоря, речь идет о соучастии зла в прогрессе, так как, во-первых, через «злые» действия могут совершаться исторически прогрессивные акты, а, во-вторых, в носителях зла и их злодеяниях персонифицируется и аккумулируется та сторона каждого значительного социально-исторического противоречия, в которой концентрируется старое, уходящее в прошлое, противоположное прогрессу и которая вызывает к себе жгучую, побуждающую к активности ненависть со стороны сторонников нового, стремящегося утвердиться в настоящем и будущем.

Всемирно-историческое восхождение к свободе побеждает многочисленные препятствия и среди них не только существенное зло как продукт отчуждения, но и зло мелкое, частное, являющееся в виде многообразия случайностей. На пути восхождения к свободе преодолевается хаос физических случайностей; что же касается иных по качеству, согласно Гегелю, случайностей духа, то они подвергаются упорядочению в рамках исторической «целостности».

Но как быть с разрывами в постепенности общеисторического восхождения? Каким образом преодолеваются диалектически действующие (ибо порожденные тем же самым источником прогресса) в узловых пунктах восхождения центробежные силы, которые расшатывают и раскалывают всемирно-историческую «целостность» на ряд качественно глубоко различных между собой звеньев — эпох (исторических «миров» и их подразделений)? Гегель преодолевает эти силы в своей философии истории посредством понятия «омоложения» духа. В этой форме проявляется та сторона действия закона отрицания в истории, которая указывает на внутреннюю связь всех взаимоотрицающих друг друга этапов восхождения к свободе.

Гегель пишет, что идеи прошлых времен не исчезают бесследно: они способны активно воздействовать на будущее и из глубокой древности вторгаться в более поздние эпохи. Эти идеи переживают новую молодость и в своем возрожденном виде в состоянии освобождать массовые движения от слепоты стихийности, так как они перерабатываются в соответствии с требованиями современности и берутся этими движениями на свое вооружение. «Омоложение духа есть не только возвращение к [прежней] форме; это очищение, переработка самого себя. Через решение своей задачи он создает себе новые задачи, причем он умножает материал своего труда» (81, *5*, 35), снимает свои прежние несовершенные и преходящие, тяготевшие к «конечности» формы, диалектически отрицая и вместе с тем их совершенствуя. «Омоложение» духа помогает все более глубокому пониманию смысла его развития, содействует превращению исторической необходимости в свободу. Такова диалектическая схема Гегеля.

Однако ее безжалостно деформирует провиденциализм, и глашатай свободы оказывается очень близким по достигнутым итогам к им же критикуемым сторонникам метафизического фатализма. Обещание свободы через познание сущности исторического процесса превращается в пустой звук, людская «самостоятельность и свобода их воли все же остается более или менее формальной...» (15, *12*, 153). Это значит, что разум в истории совпадает с фактическим положением дела, в отношении которого к тому же утверждается, что оно не могло быть иным, чем то, каким оно является. В таком случае диалектика терпит урон перед лицом метафизики.

Но Гегель все-таки отверг пассивность людей в историческом процессе. Он «постулирует деятельное участие человека в борьбе с отчужденной действительностью» (93, 133). Люди активно отрицают одни ступени исторического процесса другими, более зрелыми, и это происходит тогда, когда именно у них появляется потребность «обратиться против того содержания, которое до сих пор исключительно обладало значимостью» (15, *13*, 165). Однако эти зерна истины облечены в шелуху абсолютного идеализма с его туманными понятиями «мирового» (Welt) и «народного» духа и всепримиряющим

апофеозом финала. «. . .Нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, — заявляет Гегель, — как во всемирной истории» (15, *8*, 16).

Но там, где до финала еще далеко, Гегель прослеживает развитие противоречий в истории народов и государств. Он намечает здесь диалектику национального и общечеловеческого и, используя закон отрицания отрицания, развивает появившуюся еще у Руссо идею триадического ритма истории, что находит свое выражение в известной периодизации исторических эпох Гегелем. Он стремится здесь также реализовать принцип совпадения логического и исторического, однако в философии истории Гегеля этот принцип трансформируется в оправдание подавления логическим («народным» духом в данном государстве) исторического (реальной истории этого народа). Это происходит у него в виде вытеснения одного частного принципа «народного» духа другим. И, несмотря на «омоложение» духа, Гегель утверждает, что формы государственного устройства разных народов «не дают общей основы для того, чтобы различие сводилось лишь к определенному способу совершенствования и развития. . .» (там же, 45). Диалектика непрерывности и прерывности исторического процесса в известной гегелевской концепции трех «миров» — восточного, античного и германского — деформируется в схему прерывности.

Эта схема утрачивает характер диалектической триады, а связь между ее звеньями («мирами») оказывается чисто внешней и совсем не диалектической: Гегель ссылается на будто бы происходившее количественное увеличение числа лиц, пользующихся «свободой» в тех или иных прошлых «мирах», а это неверно как фактически, так и с точки зрения понимания свободы как познанной необходимости.

В идее Гегеля об «избранных» мировым духом «исторических» народах нашли свое проявление смутные догадки о диалектической неравномерности общественного развития. Действительно, на каждом значительном этапе отдельные народы как бы «вырываются» вперед в том смысле, что к ним переходит историческая инициатива. Мы знаем также, что каждая из прошлых социально-экономических формаций получала свое наиболее полное и четкое выражение далеко не во

всех странах, и это же должно быть сказано о скачкообразном революционном переходе от данной формации к последующей.

Ф. Энгельс усматривал существенный изъян социально-исторической диалектики Гегеля в том, что политический прогресс человечества заканчивается у него на конституционной монархии, до полной реализации которой, он полагал, ждать не так уж долго. В более широком плане всемирная история заканчивается, по Гегелю, происходящим в его дни более или менее повсеместно утверждением «гражданского общества». Разумеется, это нельзя понимать так, будто Гегель считал свою современность концом политической жизни людей. Исторические, в том числе и политические, события будут происходить и в дальнейшем, но они, по его мнению, утратят «субстанциальный» характер и уже не будут приводить к существенным социальным перестройкам. В то же время Гегель отказывается быть пророком, тем самым косвенно признавая, что его теория не в состоянии быть оружием предвидения будущего, несмотря на утверждаемую ею всеобщность движения.

Снова обнаруживается противоречие между духом диалектики и возможностями ее в ее гегелевской форме. «Омоложенный» дух превратился в дряхлую «сову Минервы». Противоречие у Гегеля здесь все же гораздо глубже. Оно, как указывает Энгельс в труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», имеет место между методом Гегеля и его системой, мотивы построения и завершения которой диктовались его определенными социально-политическими воззрениями классового компромисса на буржуазной основе. Поэтому Гегель все-таки пророчествует, утверждая, что политическая история Европы в принципе себя исчерпала и никакие последующие коренные политические и социальные пертурбации в ней невозможны. Когда произошла июльская революция 1830 г. во Франции и Гегель в своих лекциях, с одной стороны, отнюдь не осудил ее и даже указал на ее роль в продолжающемся процессе секуляризации европейского духа, а с другой — подтвердил свою верность уже вполне завершенной им философской системе, он отказал этой революции в «значительности». Но, между прочим, разве Гегель не

оказался прав в оценке именно этого политического события?

Но есть еще несколько моментов содержания тезиса Гегеля о конце «субстанциальной» мировой политической истории, которые удерживают критику в адрес Гегеля в объективных рамках, указываемых марксистской методологией.

Это, во-первых, то, что в положении о конце истории нашло свое выражение убеждение философа в том, что мировому духу уже стали тесны государственно-политические одежды, в политическом плане для мира сделано все или почти все возможное и главный дальнейший прогресс духа будет происходить уже не в политической форме. Глубокие, но преждевременные мысли! Торжество коммунистических отношений на Земле в будущем действительно приведет к тому, что дальнейший прогресс человечества уже не будет нуждаться в коренных преобразованиях собственно политической формы. Будущий, говоря словами Энгельса, конец «предыстории» человечества Гегель ошибочно отнес к своему буржуазному времени, превратив при этом «предысторию» в единственную для людей, окончательную и «оконченную» их историю.

Во-вторых, если вернуться к мысли о том, что Гегель не желал брать на себя миссию пророка, то это можно истолковать и так: смутно чувствуя, что находится вблизи не замыкающего, но переломного пункта истории, он не решался выдвигать предсказаний насчет характера ее нового диалектического витка. Иными словами, «круг», выступавший в «Науке логики» в качестве наглядного образа общего диалектического движения, может быть разомкнут в спираль. В полную теоретическую реальность это было превращено не Гегелем, а Марксом и в реальность практическую — российскими коммунистами во главе с Лениным. На образ «спирали» указал именно Ленин в «Философских тетрадях».

О том, что близится новая эпоха истории, Гегель писал во вступительных рассуждениях к «Феноменологии духа», но тогда он, подобно Гете, произнесшему в день битвы при Вальми свою знаменитую пророческую фразу, имел в виду наступление эпохи буржуазной. В конце своей жизни Гегель не смог возвестить при-

шествия эпохи, которая придет на смену буржуазной: узость его собственного, буржуазного кругозора не позволила ему сделать это, хотя он, возможно, подозревал приближение нового социально-политического кризиса в Западной Европе.

Уже из общей структуры гегелевской системы вытекает, что современное ему, Гегелю, государственно-политическое бытие должно быть «снято» более высокими порождениями духа: на европейской государственной жизни конца 20-х годов XIX в. социальный прогресс замкнуться никак не может. Как это понимать? Здесь намечаются две возможности: либо диалектическое развитие философски настроенного духа увлечет политику за собой (как, куда и насколько далеко — Гегелю не ясно), либо это развитие будет происходить уже не в политических формах, поднявшись над ними как уже в принципе недостаточными. На смену им приходят формы абсолютного духа.

Диалектика искусства и эстетики. Диалектические структуры движения более зрелых, согласно Гегелю, чем политика, форм общественного сознания и деяния (в его терминологии, это — движение форм абсолютного духа) глубоко противоречивы. Диалектика взаимодействия между этими формами Гегелем усложнена, подобно тому как усложнена им проблема взаимодействия между народами в рамках гражданской истории. С одной стороны, искусство, религия и философия, составляющие, как известно, три ступени абсолютного духа, по Гегелю, появились задолго до «исчерпания» политики, они складывались и развивались на протяжении многих столетий, и философ не собирается закрывать глаза на этот непреложный исторический факт. Поэтому ему еще раз и в самой большой степени приходится прибегнуть к приему ретроспекции, вообще характерному, как указывал еще молодой Маркс в «Критике гегелевской философии права», для всего диалектического мышления Гегеля. По воле философа абсолют снова возвращается к Древнему Востоку и Греции, дабы глубже осознать и освоить уже пройденный духом путь. С другой стороны, собственно духовная жизнь абсолютного духа оставляет позади себя всю политическую историю как уже пройденную и в общем низшую ступень.

Таким образом, ретроспекция мыслится Гегелем как диалектическая разновидность проспективного движения, отступление назад — как способ движения вперед. Это положение в различных отделах гегелевской системы приобретает разный смысл. В науке логики ретроспекция духа проявляется как принцип телеологического выведения категорий из их будто бы потенциального состояния. В учении об абсолютном духе ретроспекция означает развитие и совершенствование духа через его самоуглубление и осмысленное воспоминание о своем прошлом — воспоминание, которое придает его образам не только новую жизнь, но и более высокий уровень зрелости.

Поэтому-то истинная философия искусства и представляет собой, по Гегелю, реальный исторический шаг вперед по сравнению с самим искусством; философ-диалектик гораздо глубже понимает искусство и тем самым способствует его дальнейшему прогрессу, чем творец-практик, сам автор художественных произведений. Истинное переживание шедевра важнее акта его создания. Этим тезисом Гегель указывает на своеобразную диалектику «второй жизни» произведений искусства.

Ретроспекция в учении Гегеля об абсолютном духе происходит, как известно, трижды: каждый раз дух возвращается назад, но на несколько более высокую, чем прежде, точку своего пути и затем подымается на еще более высокую, чем ранее достигнутая, точку. Здесь возникает малая диалектическая спираль, а внутри ее формируется относительно самостоятельная триадическая структура высших подъемов духа на его абсолютной стадии.

Гегель впервые столь широко применил диалектику к изучению эстетики и искусства. Его эстетическая концепция поражает не только огромностью диапазона охваченного им материала, но и глубиной анализа, соединяющего в себе несколько планов: историю искусств, теоретический взгляд на эту историю, теорию эстетических категорий и художественного восприятия. Среди основных диалектических идей этой его концепции должны быть прежде всего указаны положения о единстве формы и содержания, образа и идеи, материала и идеала, переживания и мышления в искусстве, об историческом процессе развития художественного содержания и

видов его соединения с формой. Большой диалектический смысл присущ учению о «коллизиях», т. е. об исключительно плодотворных для искусства стечениях обстоятельств, в которых дух разрывается острейшими конфликтами.

«...Содержанием искусства является идея, а его формой — чувственное, образное воплощение» (16, *1*, 75). Гегель подчеркивает не один раз, что ведущим фактором в искусстве является содержание, и если форма, структура образа художественно нас не удовлетворяет, то это есть следствие неполноценности выступающего в ней содержания, которое было призвано выразить идею. Но форма, как это видно, например, из характеристики Гегелем так называемого символического искусства, обладает в отношении содержания и относительной самостоятельностью. Поэтому Гегель, с одной стороны, считает возможным утверждать, что имеет место их «вытекание друг из друга» (см. там же, 57), а с другой — строит свою классификацию исторических форм искусства на основании появляющихся в разные периоды истории модификаций состояния разлада между формой и содержанием. Это состояние нарушает гармонию между содержанием и художественной формой, присущую истинной красоте «идеала».

Для общего построения своей системы эстетики Гегель использует иное основание, а именно принцип движения от абстрактно-общего к такому конкретно-единичному, которое близко к особенному. Ведь с целью индивидуализации всеобщности «искусство вообще любит останавливаться на особом» (16, *3*, 364). В главной триаде системы эстетики и в членениях первого звена этой триады, т. е. в учении об идее прекрасного вообще, Гегель упорядочивает материал согласно логической последовательности, но в двух остальных звеньях он с разным успехом пытается соединить вместе логический и исторический порядки изложения.

Во втором звене основной эстетической триады, где рассматриваются исторические формы искусства (символическое, классическое и романтическое), Гегель проводит между ними различие в том смысле, что в древневосточном символическом искусстве господствует форма над содержанием, в античном классическом они находятся в единстве и гармонии, а в христианском и

более позднем «романтическом» содержание возобладало над формой, так что их взаимосоответствие нарушено уже противоположным древности образом.

Анализируя логико-диалектическую сторону этих подразделений, нетрудно обнаружить, что доминирование формы (символа) над содержанием в искусстве Древнего Востока понималось Гегелем далеко не однозначно. Он имеет в виду то скудость содержания при значительной развитости формы, то чрезмерную зашифрованность содержания формой, не позволяющую понимать это содержание и превращающую его в неразрешимые «задачи», то, наконец, общее нарушение соответствия между формой и содержанием, не доходящее, впрочем, до полного «безразличия» (16, 2, 14 и 19) между ними, поскольку это упразднило бы искусство вообще. Еще более многозначности возникает при рассмотрении соотношения содержания и формы в «романтическом» искусстве.

Обратим внимание на общую категориальную структуру искусства, на три его исторические формы. Из соотношения исторических форм искусства видно, что общий прогресс художественного творчества мыслился философом как нарастание и развитие содержательности на всем протяжении существования искусства. Но вместе с тем изменялась и форма, и не понятно, чем именно определялся диссонанс символического искусства — то ли слабостью содержания, то ли гипертрофией формального начала. Аналогичная проблема возникает и в отношении искусства «романтического», дисгармония в котором нарастает то ли вследствие отставания формы от новых задач, то ли в силу хаотического размаха содержания, отклоняющегося от магистрального движения духа к его следующей, т. е. религиозной, стадии. К этим неясностям добавляется следующее.

Трудно удержаться от мысли, что в учении об исторических формах искусства Гегель нарушил свой же собственный закон меры в применении его к диалектике содержания и формы. Соответственно этому закону было бы естественно допустить, что каждой из трех основных форм соответствует свое специфическое, по-своему гармоничное единство содержания и формы, и, когда это единство, без которого было бы трудно объяснить появление шедевров, составляющих гордость

каждой из этих форм, нарушается, это означает наступление переломного момента, вслед за которым настанет время господства следующей исторической формы. У Гегеля же в его эстетике многовековой прогресс искусства оказывается связанным с тысячелетиями отсутствия гармонии между формой и содержанием, ибо на период этой гармонии приходится только два столетия (V—IV вв. до н. э.), и не более того! Мало же значит в таком случае гармония формы и содержания для создания шедевров, если даже и согласиться с Гегелем, будто творения Апеллеса, Праксителя и Фидия и по сей день остаются никем не превзойденными.

Принцип единственной кульминации в развитии каждой из форм искусства применяется Гегелем и в его схеме истории видов искусств: определенный вид достигает своего наивысшего развития и совершенства только один раз, в одну определенную эпоху. В этом есть свой фактический рациональный смысл; что же касается диалектики, то она состоит здесь прежде всего в тонко прочувствованном Гегелем принципе неравномерности развития, хотя без натяжек, подчас значительных, у Гегеля не обошлось и на этот раз. Иногда у него возникает расхождение между историческим и логическим, поскольку логическое должно, по Гегелю, иметь свою кульминацию непременно в завершающих звеньях триад, а в системе форм искусства у Гегеля так получается далеко не везде. Наибольший интерес с точки зрения диалектики представляют для нас его рассуждения о «поэтическом» виде искусства, в особенности о драматическом жанре последнего. Именно здесь самое непосредственное художественное применение получает категория противоречия.

Неудивительно, что в драме Гегель видит высшее достижение искусства, и здесь его важные диалектические понятия «коллизия» и «действие» получают наибольшую разработку. Интересен анализ Гегелем «трагического». Великий диалектик пошел значительно дальше в понимании сущности феномена трагического, чем его французские и британские предшественники (Дюбо, Берк, Хоум, Юм). По мнению Гегеля, для трагической *завязки* характерна «правомерность обеих противоборствующих сторон» (16, *3*, 594), сталкивающихся друг с другом самым решительным образом, страстно и непре-

клонно. В этом столкновении гибнет прекрасная индивидуальность и торжествует социально-историческая необходимость. Так, согласно комментарию Гегеля, «Гец фон Берлихенген нападает на существующие политические отношения, становящиеся все более прочными, и погибает от них...» (там же, 609). Социальный смысл трагических коллизий описан Гегелем абстрактно, но значение противоречий для создания высокого искусства подчеркнуто им с большой силой и убедительностью.

Остановимся еще на одной диалектической проблеме эстетики Гегеля. Это проблема конца искусства. В отличие от ранее рассмотренной проблемы конца гражданской и политической истории человечества она не решается философом в столь широком плане, который снова появится только тогда, когда встанет вопрос о конце философского развития человечества, а тем самым о завершении всей гегелевской системы в целом. Для нас упомянутая проблема интересна тем, что разбор ее показывает борения метода Гегеля с догматическими требованиями его системы и те — совсем уже не диалектические — противоречия, которые возникают от столкновения системы с фактами жизни.

Понятие «конец» начальной стадии абсолютного духа оказывается запутанным: искусство, согласно требованиям системы, давно должно было полностью перерасти в религию, однако оно существует и по сей день и нет методологических оснований для отрицания возможности его дальнейшего развития путем противоречий и их разрешения, хотя бы это развитие и происходило в каких-то качественно новых и прежде не встречавшихся формах. На это наслаивается и то соображение, что основное, по Гегелю, противоречие искусства — между идеей и чувственной формой ее выражения — преодолевается не религиозными, опять же во многом чувственными образами и представлениями, но и философской мыслью, так что искусству вовсе не «требовалось» складывать своего оружия *перед лицом религии*, что и подтверждается приводимыми самим же Гегелем фактами истории искусства.

Конечно, в нескольких заявлениях Гегеля насчет того, что творческое художественное начало иссякло, имеется та рациональная сторона, что он тем самым

косвенно указал на несоответствие духовной атмосферы буржуазного общества развитию искусства вообще. «Наше время по своему общему состоянию неблагоприятно для искусства» (16, *1*, 17), — пишет он. Адресат его упреков достаточно ясен: «большая часть немецкой литературы представляет собой фабричное производство; она стала неприкрытой индустрией» (83, 56), разменяла все ценности на мелкую монету, оскудела не только художественно, но и нравственно. Однако Маркс, подтверждая, что «капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» (1, *26*, ч. I, 280), указал и на другую сторону дела: подлинное искусство современности делается все более враждебным буржуазному обществу. У Гегеля в отношении современности речь идет не о подлинном искусстве, но только о философии искусства, которая наполняется мощью теоретического познания в полном отличии от преходящих судеб самого художественного творчества. Это одностороннее понимание диалектического взаимодействия искусства и науки об искусстве.

Несколько слов о диалектике в философии религии Гегеля. Здесь действительные диалектические соотношения, подчас выраженные в виде триад, то и дело переплетаются у него с искусственными, мнимыми. Но Гегель искусно наметил различные диалектические связи между религиозными представлениями, создал любопытный, хотя и очень схематичный набросок развития религиозных вероучений от чувственно-фетишистских до абстрактно-понятийных, указал на диалектические связи религии с политикой, искусством и философией. Однако невозможно квалифицировать иначе как ошибочную, например, ту конструкцию отрицания отрицания, согласно которой, по Гегелю, философия, начав свое развитие с освобождения от религии, а затем, перейдя в наступление против нее, в пору своей высшей зрелости снова должна с нею примириться и ее оправдать, пусть посредством «снятия», т. е. — в данном случае — посредством интерпретации.

Диалектика истории философии. Система Гегеля увенчана не религией, но философией. Именно в этом завершающем отделе системы Гегеля диалектика наконец-то полностью превращается, согласно его

замыслу, из диалектики «в себе» в диалектику «для себя» и приближается к финальному пункту «воссоединения» субъекта и объекта в тотальную целостность абсолютной диалектики. В гегелевской характеристике сущности философского познания тонко переплетены исторический и социальный моменты. Будучи вершиной в развитии абсолютного духа, т. е. общественного сознания, философия развивается. Она включает в себя историю своего собственного становления, каждый этап ее восхождения к зрелости по-своему оправдан и соответствует определенной стадии развития общества и его духовной жизни. Поэтому Гегель заявляет, что «...никакая философия не идет дальше своего времени» (15, *11*, 514), но мы знаем, что это утверждение есть далеко не полная истина. Он считает также, что дисгармоничное «раздвоение» (Entzweiung) духа есть источник потребности в новой философии, призванной заменить собой прежнюю философию, и в этом положении было скрыто немалое рациональное зерно.

Великим завоеванием диалектики в понимании философии и ее судеб был тезис Гегеля, что философии нет и не может быть вне ее истории: в истории философии мы имеем дело с самой философией (см. 15, *2*, 35), а мышление о философии означает как «философию истории философии» (см. 80, 146), так и философию философии. Эта философская интроспекция привела Гегеля к выводу, что философия есть сложное единство (доходящее до совпадения) мышления о бытии и о познании, ибо она есть мышление о мышлении, высший способ постижения духом своей сущности, итог развития действительности, всеобщий метод и самое существенное знание о мире, а также общественное сознание своей эпохи.

Гегель рассматривает историю философии как единый и целостный процесс развития, в котором каждая система «именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность» (15, *9*, 47). Ценнейшим приобретением гегелевской истории философии была детальная разработка в ней принципа историзма во всех его указанных выше аспектах. Ленин нашел гегелевскую схему историко-философского прогресса глубокой и верной, но внес необходимую коррективу: «каж-

дый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще» (3, *29*, 221). Ленин высоко оценил защиту Гегелем историзма в истории философии, а в основном тексте гегелевских «Лекций по истории философии» обратил особое внимание на характеристики различных исторических видов и разновидностей диалектики (у Зенона из Элеи, Гераклита, Платона, софистов, скептиков и др.).

При построении своих «Лекций по истории философии» Гегель стремится подчеркнуть неодолимость прогрессивного движения философской мысли, ее неуклонного подъема ко все более истинным и мудрым позициям. При этом он старается следовать не только своим обычным принципам восхождения от абстрактного и относительного к конкретному и абсолютному, но и третьему принципу — совпадения исторического с логическим. «...Последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи» (15, *9*, 34). Что же касается фактически происходившего историко-философского движения, то, «...хотя ход развития философии в истории должен соответствовать ходу развития логической философии, в последней все же будут места, которые отпадают в историческом развитии» (там же, 266), и, наоборот, ряд явлений реальной истории, вносящих «рассудочную» мелочность и скуку, из истории логической Гегелем устраняется.

Несомненны изъяны гегелевского историзма в истории философии. Философ как бы забыл о том, что существенный стимул к развитию составляет борьба внутренних противоположностей, и последовательно проводит мысль о существовании в истории философии единого идеалистического потока. «...Во все времена существовала только одна философия» (15, *11*, 518), т. е. идеализм, причем вся ее история объявляется историей становления учения Гегеля. Концепция единого потока, обходящая молчанием факт исторически развертывавшейся борьбы между материализмом и идеализмом (указания Гегеля на критику французскими философами католической религии в счет не идут), по сути дела носит антидиалектический характер, хотя сам ее автор не упускал ни одного удобного случая для проводимой им в той или иной форме критики в адрес материализма:

иногда он превращает материалистов в идеалистов, заявляя, что «*всякая* философия есть по своему существу *идеализм*...» (18, *1*, 221. Курсив мой.— *И. Н.*), а в других случаях дискриминирует философский материализм как вырождение философского развития. Он здесь как бы забывает о своем тезисе, что его собственная философия «есть результат всех предшествовавших принципов» (15, *9*, 40), или толкует его односторонне.

Если под углом зрения отношения Гегеля к материализму сравнить его «Феноменологию духа» и «Лекции по истории философии», обнаруживается, что в последних материализм нигде уже не занимает того подобающего ему места, которое определяется его функцией отчужденного состояния сознания (духа), необходимо возникающего на пути познавательного восхождения и затем снимаемого более высоким (и притом именно благодаря предшествовавшему отчуждению сформированным) состоянием знания. История философии для Гегеля есть история становления и развития диалектических категорий, но он не указывает ни одной категории, за выдвижение и утверждение которой следовало бы поблагодарить материализм (если, скажем, Гегель ставит Гераклиту в заслугу выдвижение категории «становление», а Спинозе — категории «субстанция», то обоих мыслителей он не преминул превратить в идеалистов). Кроме того, он вообще оставляет в тени критику одних философов другими, хотя бы те и эти были идеалистами, выдвигая на первый план преемственность категорий и их примирительное «снятие», а не «снимающее» опровержение одних учений другими. «...Философия есть примирение...» (15, *2*, 53). Здесь снова налицо уступки великого диалектика метафизике, хотя наличие линий преемственности в истории мысли мы, конечно, не отрицаем.

Возникает вопрос: в какой мере дошедший до нас текст гегелевских лекций по истории философии представляет собой историю диалектики? Уже из характеристики предмета истории философии Гегелем видно, что исследование судеб диалектического мышления на протяжении всего времени существования философии — одна из главных ее задач. Это видно и из характера анализа Гегелем тех или иных систем, не говоря уже о том, что общая структура лекций по истории филосо-

фии в значительной степени подчинена им категориальной структуре его диалектической логики. Но она не подчинена основному триадическому членению «Науки логики». Не использованы Гегелем в структурных подразделениях истории философии ни строения диалектического метода как состоящего из трех «моментов» (этапов развития), ни схема трех отношений мысли к объективности (она нашла гораздо большее отражение в «Феноменологии духа»). Естественно задать вопрос: возможно ли было вообще без значительных насилий над фактами такое использование осуществить? Очевидно, что это было невозможно.

И теперь снова о проблеме будущего. На смену знаменитому сравнению философии в «Феноменологии духа» со «вспышкой молнии» теперь, в «Лекциях по истории философии», пришла аллегория философской мудрости в виде старой совы, подводящей итоги, но о будущем не помышляющей. Эта «сова» бесстрастна и даже печальна, кипение жизни покинуло ее тело, она утверждает, что мир омолодить невозможно. Мудрость старости оказывается, увы, под пером Гегеля старостью мудрости. Но может быть, Гегель смутно предчувствовал неминуемый закат капиталистического мира? Что касается декларативного, а почти всегда и фактического отказа от предвидения, то Гегель всего лишь констатировал невозможность для буржуазной философии проникнуть за пределы буржуазного сознания эпохи. Но если даже и так, это не может отвести от Гегеля упрек в недостаточной диалектичности его позиции. Когда он настаивает на том, что только ретроспекция есть подлинный научный способ познавательного отношения к действительности, а все прочее от лукавого, он рассуждает как буржуазный метафизик, преобразовавший все будущее в мыслимое настоящее и готовый на этом поставить точку. «...Гегель сам на себе испытал верность своего изречения, что всякая философия представляет собой только выраженное в мыслях содержание своего времени» (2, 397).

Что касается философов будущих времен, то Гегель, возможно, представлял их себе лишь как своих учеников, занятых его, Гегеля, комментированием. Ведь реальный мир, «в основном законченный, все же он не мертв, не находится в абсолютном покое, но, подобно

процессу жизни, он все снова себя порождает, поддерживая себя в сохранности...» (15, *2*, 95). Но, с другой стороны, Гегель считает ограниченным, «конечным» даже и вполне диалектический человеческий разум: «...это само собою разумеется...» (15, *11*, 471). Значит, абсолютно полное самораскрытие абсолюта еще не достигнуто, человечеству потребуется и далее работать над своим сознанием, и, может быть, новое время принесет новые песни!

Эта последняя мысль осталась у Гегеля едва лишь намеченной, не развернутой, хотя он и напомнил, что философия всегда есть дочь своего времени. Он не преодолел главного противоречия своей диалектики — неустанного порыва ее вперед и проистекающего от идеализма и социально-классовой ограниченности взглядов ее автора окостенения самого метода в жесткую и неподвижную систему. С годами, по мере эволюции взглядов Гегеля ко всему большему, пусть и вынужденному, примирению с существующим, это противоречие углублялось и становилось все более невыносимым для наиболее прогрессивных сторонников идей гегелевской диалектики. Преодолеть это противоречие можно было только путем преодоления философии Гегеля и спасения рационального ядра его диалектики.

Энгельс охарактеризовал «Лекции по истории философии» Гегеля как одно из его самых гениальных произведений. Величие их состоит, в частности, в том, что в них очерчено, как диалектика постепенно делается все более полной и разносторонней через выделение ее разнообразных частных форм, через их взаимодействие, слияние и развитие. Гегель очень метко указывает на соединение объективных и субъективных сторон в так называемой отрицательной диалектике Зенона из Элеи, который «схватил суть дела», но сделал это, не понимая подлинного смысла того, на что он указал. Гегель устанавливает космологический характер диалектики Гераклита и Анаксагора и характеризует метод мышления древних скептиков как «в самой себе разрушительную диалектику» (15, *10*, 439). Эти гегелевские анализы получили со стороны Ленина высокую оценку.

Интересны некоторые замечания Гегеля о «рассудочных» ситуациях в диалектике, в которых два лика рассудка переплетаются друг с другом в не совсем обыч-

ных сочетаниях. Рассудочная позиция Эмпедокла состояла в незрелости его диалектического мышления, «единство противоположностей выступает перед нами сначала как смешение» (15, *9*, 275), хотя уже у Гераклита произошло «самораскалывание на противоположности» (там же, 250). Скептицизм, направив свои удары против рассудочного мышления в смысле метафизического обыденного сознания (см. 15, *10*, 438), сам оказывается, согласно Гегелю, «абстрактным рассудком» (см. там же, 408), потому что не видит своей же односторонности и остановился на достигнутом им разрушительном итоге. Чисто рассудочными в том смысле, что они будто бы выпали из орбиты диалектики, Гегель считает и категории «количество» и «качество» у Аристотеля. Зато диалоги Платона «Софист» и «Парменид» прочитаны Гегелем в духе максимального приближения некоторых ключевых высказываний их автора к «разумному» уровню диалектики в его, гегелевском понимании этого уровня. Он даже допускает странную небрежность в переводе некоторых цитат из «Софиста», приписывая Платону никогда не выдвигавшееся античным мыслителем утверждение, будто правда познания диалектического противоречия состоит в том, что показывается, как взаимопротиворечащие друг другу утверждения истинны в одном и «том же отношении и с той же стороны» (там же, 177). Процитированное Гегелем место («Софист», 259b) в подлиннике имеет скорее противоположный смысл: истина появляется из опровержения тех, кто «станет утверждать, будто иное каким-то образом есть тождественное или тождественное есть иное в том смысле и отношении...» (38, *2*, 385). Впрочем, не очень ясно, что именно имеет здесь в виду Гегель; иногда он и сам чувствует, что эта формула — не конец, а лишь начало диалектического исследования: ведь понимать ее можно по-разному.

Удивительно, что Гегель совсем не замечает диалектики в монадологии и методе Лейбница, а в отношении философии Шеллинга находит добрые слова не тогда, когда речь заходит о его диалектической натурфилософии, а только тогда, когда на первый план выдвигается шеллингианский идеализм. Только Фихте как теоретику диалектики Гегель отдает должное, хотя, видимо, не в полной мере: он очень многому научился у своего бер-

линского предшественника — понятия триады, диалектического отрицания и синтеза перешли к Гегелю непосредственно от Фихте, но были значительно им усовершенствованы.

Одно из драгоценных сокровищ диалектического творчества великого немецкого мыслителя состояло в разработанной им, пусть далеко не совершенной, системе категорий диалектики. Но главными его завоеваниями, на что не раз указывали классики марксизма, были проведенная через всю его философию проникнутая глубокой верой в торжество человеческого разума идея историзма и тщательно продуманное учение о всеобщем развитии понятий, объектов и процессов через бесконечный ритм диалектических противоречий. Впервые в истории диалектики Гегель создал в общем верную концепцию строения диалектического противоречия и синтеза. Велики заслуги Гегеля и в разработке собственно социальной диалектики, что проявилось в особенности в его идеях о прогрессе свободной необходимости в истории и о функциях процессов отчуждения в человеческой жизни. Богатство диалектических идей присуще и историко-философским взглядам Гегеля, в которых получило дальнейшую конкретизацию соотношение логического и исторического, рассмотренное им до этого сначала в логике, а затем в философии истории. Гегель был убежден, что диалектический метод является одновременно и всеобщей методологией: учение о диалектическом методе позволяет дать верную оценку тем различным методам, которые лежат в основе заблуждений. Гегель сделал очень многое для выяснения методологической функции диалектики.

Во многих отношениях Гегель был и остается вершиной всей истории домарксистской диалектики. Как бы ни деформировал его диалектику идеализм, за ее открытиями и основанными на них догадками было великое будущее. Но оно было обретено не сразу, и путь к нему лежал через большие препятствия.

Ни старо-, ни младогегельянцы не оценили подлинных богатств гегелевской диалектики, хотя Б. и Э. Бауэры и А. Руге поставили вопрос об отношении настоящего к будущему и о «снятии» будущим настоящего.

Однако в среде младогегельянских теоретиков все же родились целые концепции «эпохи будущего», «эпохи претворения теории в практику» (см., например, 73, 31) и т. п.

Младогегельянцы в особенности подвергли критике гегелевскую категорию «опосредствования», усматривая в ней теоретическое обоснование примирения противоположностей и отказа от распространения принципа развития на будущее человечества. Они противопоставили этой категории тотальную «критику» и полное «отрицание». Но очень скоро их «критика» выродилась в крикливую болтовню, заявка на создание «диалектики будущего» осталась нереализованной. Заметный шаг по пути ее создания сделали революционные демократы России, Польши и некоторых других стран Центральной Европы. Революционно-демократическая мысль в лице В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Э. Дембовского и в особенности Н. Г. Чернышевского попыталась всерьез очистить диалектику Гегеля от метафизических и идеалистических пороков и придать ей дух боевой устремленности в будущее.

Для буржуазной идеологии в Германии, особенно после поражения революции 1848—1849 гг., диалектика надолго потеряла всякий смысл. Энгельс отмечал, что немецкая буржуазная интеллигенция, проникшись духом практицизма и «скудоумного эклектизма», отвернулась от классической немецкой философии, а вместе с ней выбросила за борт интерес к философской теории и диалектику (см. 1, *21*, 317). Но начиная с последней трети XIX в. идеологи буржуазной реакции снова вспомнили о диалектике Гегеля. Они ставили акцент, наоборот, на замкнутости гегелевской концепции и ее «отгороженности» от будущего, начали подчеркивать пессимистические моменты, которые вытекают из гипертрофии совпадения опредмечивания с отчуждением и утверждают неискоренимость последнего в человеческой жизни, и т. п. Возникла «трагическая диалектика» А. Либерта и некоторых иных неогегельянцев, «негативная диалектика» Т. Адорно и других участников социально-философской Франкфуртской школы, приписывающих Гегелю мотивы тотального отрицания и катастрофизма. «Гегелевская метафизика духа на всех ее ступенях, — заявляет Адорно, — очень близка к ненависти духа»

(70, 339), а новое, как и старое, чревато только гибелью (68, 95).

Следует подчеркнуть, что в современной нам буржуазной философии второй половины XX в. в большинстве случаев, как признает один из ее представителей, О. Негт, гегелевская диалектика поставлена на службу опровержения Марксовой революционной теории (71, 11). Основные направления извращения диалектики Гегеля состоят в общей ее иррационализации, в отрицании диалектики природы и вообще объективной диалектики (когда А. Кожев провозгласил, что «диалектика без субъекта бессмысленна», он по сути дела довел до предела мысль, содержавшуюся в учении Гегеля), в сведении диалектики то к негативистски-разрушительно понятому отрицанию, то к идее «вечного возвращения». На Гегеля ссылаются и представители метафизической реакции на этот тезис из числа структуралистов, которые утверждают, что подлинно научная, и в этом смысле объективная, диалектика возможна «только без субъекта». В действительности существует диалектика только *одних объектов, независимых* от сознания субъекта, но не менее значительна диалектика взаимодействия субъекта и объекта, а также и диалектика собственно субъективных процессов.

Магистраль развития диалектической теории шла от Гегеля по другому пути — к ранним революционным демократам XIX в. и далее к великим идеологам пролетариата — К. Марксу и Ф. Энгельсу, которые в начале своего самостоятельного жизненного пути также были революционными демократами. Именно Маркс и Энгельс, а впоследствии В. И. Ленин спасли подлинно рациональное ядро гегелевской диалектики, преобразовав его и подчинив ведущим идеям диалектико-материалистического мировоззрения. В письме К. Кугельману от 6 марта 1868 г. Маркс указывал, что диалектика Гегеля является «основной формой» диалектики Нового времени. И действительно, диалектика Канта, Фихте и Шеллинга при всем индивидуальном своеобразии ее у каждого из этих философов не могла стать существенным мыслительным стимулом к созданию методологии и метода марксизма, хотя отдельные диалектические идеи (антиномический характер противоречий познания, творческая активность диалектики и ее устремлен-

ность в будущее и др.) у Фихте и даже у Канта нашли, как указывалось в предыдущих главах, более четкое выражение, чем у Гегеля. Диалектика Гегеля послужила одним из трех основных теоретических источников философии марксизма.

Отдавая должное Гегелю, основоположники марксизма подвергли его диалектику критике. Более того, только критика с качественно более высоких идейных позиций могла быть реальным средством выявления, сохранения и развития рационального ядра диалектики Гегеля. Маркс, Энгельс и Ленин раскрыли несостоятельность ее идеалистических основ, которые даже сближали гегелевскую диалектику в отдельных выводах с ее антиподом — метафизическим методом. Основоположники марксизма указали на глубокое противоречие между диалектическим методом Гегеля и его системой, выявили свойственную этому методу тенденцию к примирению противоположностей, ретроспективность и ограничение сферы действия только настоящим и прошлым.

На изучении достижений Гегеля в 40-х годах XIX в. мужал диалектический гений молодых Маркса и Энгельса, создавших качественно новую диалектику в огне революционной борьбы. Изучая марксистские оценки гегелевской диалектики и непосредственно ее саму, Ленин совершенствовал и конкретизировал свое понимание научного метода диалектики. В начале 20-х годов XX в. Ленин призывал диалектических материалистов к внимательному творческому и критическому изучению гегелевского теоретического наследия, и эта задача ныне в значительной мере выполнена.

Рациональное ядро диалектики Гегеля — учение о развитии через противоречия — бережно сохранено и в научно-критически преобразованном виде использовано марксизмом. Заимствуя у Гегеля ряд его ценных диалектических идей о развитии человечества через противоречия, революционные демократы России и некоторых других стран не прошли также мимо диалектических догадок Сен-Симона и Фурье (см. в этой связи, например, 12, гл. II, § 2). Но только марксизм в полной мере отделил живое от мертвого в учении Гегеля. Нынешние буржуазные марксологи и ревизионисты настойчиво пытаются создать выгодный для апологии капитализма, но фальшивый по существу дела его образ. Задача разоб-

лачения всех таких искажений и извращений важна, и она еще долго не утратит для нас своей актуальности. Несомненно, что именно творческий анализ диалектики Гегеля с позиций философии марксизма придает ей ныне подлинную жизненность и не только не позволяет оказаться в археологическом складе отживших свой век древностей, но и превращает учение великого философа XIX в. в источник творческого вдохновения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Труд, с которым ознакомился читатель, является попыткой дать подробный анализ становления и развития диалектики в классической немецкой философии. Имеющиеся на эту тему работы советских историков философии (анализ диалектики Канта В. Ф. Асмусом и Гегеля— Б. С. Чернышевым, К. С. Бакрадзе и М. Ф. Овсянниковым и др.), как и работы зарубежных философов-марксистов, к сожалению, в некоторых отношениях не полны. На сочинениях буржуазных философов крайне отрицательно сказались ошибочные общефилософские и методологические установки их авторов. Такие работы, как правило, страдают узостью охвата материала и односторонностью, акцентируя внимание читателей только на отдельных и не всегда самых важных сторонах эволюции диалектического воззрения на мир и познание. Это относится и к работам, в которых делалась попытка так или иначе сформулировать общие принципы развития диалектики на протяжении всего ее исторического развития.

Один из первых буржуазных историков диалектики, Поль Жанэ, рассматривал ее как историю идеализма. Неудивительно, что он увидел в диалектике Платона и Гегеля, этих двух высших «гребнях» главной, по его мнению, волны ее развития, лишь две формы идеализма, причем Гегель «понимает мир как логическое и необходимое развитие интеллигибельного без личного интеллекта», тогда как Платон осмыслил мир «как произведение совершенного и суверенного разума, который реализует себя согласно плану идеального мира» (87, 383). Весь смысл различия между указанными двумя крупнейшими феноменами истории диалектики был сведен автором всего только к различию между платоновской концепцией демиурга и гегелевским пантеизмом. Не столь уж многим по содержанию, если не по форме, отличается от этого взгляда рассуждение современного нам французского историка диалектики, который смысл всей истории диалектики после Канта сводит к решению онтологиче-

ской задачи «восстановления» идеалистической теории бытия (см. 75, 362), поколебленной кантовским агностицизмом.

В работах последующих буржуазных историков диалектики рассмотрение ее как «естественного» порождения идеализма, чужеродного материализму, стало правилом. Но в наше время распространились и вульгарно-социологические трактовки, извращающие (например, в работах представителей Франкфуртской школы) принципы марксистского анализа. Для этих трактовок характерно сведéние объективной основы теории диалектики к структуре общественно-производственной практики, взятой в абстрактно-понятийном виде (аналогично проводят сведéние к понятию практики и его структуре объективной основы и основного содержания философии вообще). Такая операция существенно сужает и искажает теоретическую базу диалектики. Это чрезвычайно затрудняет прослеживание реальных источников диалектических выводов, обобщений и методологических рекомендаций, создаваемых философией на основании учета классовых интересов, социально-исторического и научно-теоретического опыта человечества и запросов, вытекающих из внутренней логики развития философского и общенаучного знания.

Необходима конкретно-историческая разработка истории диалектики в связи с развитием всей социальной практики, различных областей знания и вообще духовной культуры. Такая разработка подразумевает всесторонний и детальный анализ содержания самих диалектических концепций философов прошлого, и прежде всего тех, учения которых сыграли значительную роль в качестве теоретических источников марксизма. Именно таковы методологические установки изучения истории диалектики вообще и диалектики в классической немецкой философии в особенности, развиваемые и осуществляемые многими советскими историками диалектики. Это изучение происходит в соответствии с основополагающими идеями классиков марксизма-ленинизма о диалектике классовой обусловленности философии, об обратном, тормозящем, стабилизирующем или же революционизирующем воздействии идей на общественный базис, о сложном взаимодействии между различными элементами духовной надстройки об-

щества и вообще общественного сознания. Это изучение опирается на ленинский принцип партийности в философии во всей полноте его содержания. Не конструирование в угоду предвзятым упрощенным абстрактным схемам, хотя и подкупающим иногда своей мнимой «материалистичностью», но детальное конкретное исследование фактического состава и структуры изучаемых теорий и выявление их связи с условиями жизни данного общества и того класса, интересы которого наиболее близки рассматриваемому мыслителю, связи с развитием науки, с внутренней логикой развития философии вообще, а диалектического мышления в особенности выступают здесь в качестве основного интегрального методологического приема, осуществляемого на базе исторического материализма.

Советские исследователи истории диалектики в классической немецкой философии исходят из понимания диалектики как универсальной теории «природного, научного и духовного развития», исследуемого с точки зрения того, «как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности*, при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую» (3, *29*, 98). Историко-диалектическое исследование позволяет раскрыть, как становится — из догадок, гипотез и отдельных фрагментов — диалектика осознанной теорией и как человеческая мысль в лице Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля шла ко все более глубокому пониманию развития, вызываемого единством и борьбой противоположностей, к созданию концепции диалектики как единства учения о бытии и учения о его познании, как единства собственно теории, метода, логики и теории познания, пока еще, правда, достигаемого на идеалистической основе.

Подводя итог проделанному в данной книге анализу истории диалектики в классической немецкой философии, подчеркнем, что на этой ступени своего исторического развития диалектика явилась результатом теоретического синтеза трех рядов факторов, трех исторических процессов: а) прежде всего объективного социального развития, ознаменовавшего глубочайший кризис фео-

дального общества в Западной Европе и возникновение нового, капиталистического общества; б) прогресса научного познания, все более разрушавшего метафизические представления и выявлявшего объективную диалектику природного и общественного процессов; в) внутреннего развития философского знания, все более требовавшего диалектики как метода, который позволил бы не только ответить на назревшие вопросы философии, но и поднять ее в целом до уровня подлинной науки. Гегель иносказательно выразил эту переломную ситуацию средствами идеалистической фразеологии в Предисловии к «Феноменологии духа»: «...не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудится над своим преобразованием» (15, *4*, 6).

Но Гегель понимал, что новое — это прежде всего новый социальный мир и соответствующее ему новое знание, наука, резюмировавшаяся для него, Гегеля, в понятии новой философии, — не рождается одним махом. «Начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия» (там же), уходя корнями в богатство «предшествующего наличного бытия» и в то же время предвосхищая свое собственное необходимое развитие. И здесь для нас важна не «бнологическая» аналогия рождения человека из материнского лона и качественного прыжка из одних условий бытия в другие, и не «физиологическая» картина подсознательного «воспоминания», которое лежит будто бы в основе образования человека (см. 56, 193—195). Здесь, скорее, должна идти речь о другом: о диалектике как «итоге, сумме, выводе» всей истории познания, об исторически происходящем возвышении на уровень науки, которую наконец можно будет систематически изучать и целенаправленно применять. Именно это имел в виду и сам Гегель, хотя понимал это в идеалистическом смысле.

Таковы в общих чертах основные моменты, характеризующие различные источники диалектики немецкой классической философии. Социально-исторические ее корни явились выражением антагонизмов феодального общества, которые привели к французской буржуазной

революции конца XVIII в. с ее общеевропейскими последствиями и к складыванию предпосылок будущей революции в Германии. Центральным из этих антагонизмов был антагонизм между высшими сословиями, прежде всего дворянством, с одной стороны, крепостными и зависимыми крепостными крестьянами, ремесленниками и нарождающейся буржуазией — с другой. В феодальном обществе «элементы гражданской жизни,— например, собственность, семья, способ труда,— были возведены на высоту элементов государственной жизни в форме сеньориальной власти, сословий и корпораций. В этой форме они определяли отношение отдельной личности к *государственному целому*... превращали *особое* отношение его (индивида. — *Ред.*) корпорации к государственному целому в его собственное всеобщее отношение к народной жизни, а определенной гражданской деятельности и определенному гражданскому положению индивида придавали всеобщий характер» (1, *1*, 403—404). Поэтому политическая буржуазная революция, ниспровергающая это старое общественное устройство, разбивающая все сословия, корпорации, цехи и т. д., объективно конституировала политическую жизнь как сферу всеобщности. «За *определенной* жизненной деятельностью и определенным жизненным положением было признано лишь индивидуальное значение. Они не составляли уже больше всеобщего отношения индивида к государственному целому. Общественное дело (res publica. — *Ред.*), как таковое, стало, напротив, всеобщим делом каждого индивида, а политическая функция стала для него всеобщей функцией» (там же, 404).

Диалектика распада феодального общества, завершающегося «уничтожением уз, сковывавших эгоистический дух гражданского общества», привела, однако, к освобождению «эгоистического человека», а это означало «не что иное, как признание *безудержного* движения духовных и материальных элементов, образующих жизненное содержание этого человека» (там же, 405). И эта сущность нового, «свободного» капиталистического общества выражается в том, что человек сводится, «с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой — к *гражданину государства*, к юридическому лицу» (там же, 406).

Процесс этот, описанный в его общей форме молодым

Марксом, не случайно охарактеризован им с помощью целого ряда категорий, исследование взаимоотношений между которыми выступает как важная сторона диалектики, развитой в классической немецкой философии конца XVIII — начала XIX в., — таковы «индивидуальное», «особенное» и «всеобщее», «тождество», «различие» и «противоречие», «свобода» и «необходимость» и др.

Конечно, эти категории не непосредственно переносятся немецкими философами буржуазного компромисса из социальной жизни, из буржуазных событий французской революции конца XVIII в. и наполеоновских войн начала XIX в., которые так или иначе оказали глубокое воздействие на все отношения в Германии, в свои абстрактные теоретические построения. Эти категории окрашены в цвета диалектических контрастов руссоистской политической доктрины, косвенно намечены в социально-психологических парадоксах Дидро и в антиномиях, вытекающих из построений физиократов и классиков английской экономической мысли. Они переплетены также и с категориями естествознания: «естественное» право и «естественный» человек с его «естественным» достоянием, отчуждение которого есть нарушение естественного порядка, понятия силы, тяготения, влечения и т. д. представляют собой своеобразное выражение тесной взаимосвязи естественнонаучного и социального подхода к человеку в западноевропейской, и в том числе немецкой, философии на рубеже XVIII—XIX вв. Эта связь в рамках механистического материализма XVII—XVIII вв. была особенно тесной, доходя до отождествления естественнонаучных категорий с социальными и философскими, и эта связь в немецкой философии начала XIX в. уже расшатывается. Тем не менее, проводя различие между природными и социальными («духовными») явлениями, классики немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. в определенной степени еще долго сохраняли естественнонаучную модель объяснения общественных процессов, как поступает, например, Кант со своей моделью антагонизмов структуры и развития природы и общества, оказывающейся единой для них обоих, или как действует Шеллинг, который черпает из фактов и тенденций развития новейшего естествознания основную схему построения своей философии через соединение в ней разного рода «полярностей».

Предшествующий XVIII век выдвинул идеал науки как всеобщего и необходимого, достоверного и системного знания. Образцом такой науки послужила система Ньютона, содержащая при своей метафизичности зародыши диалектической мысли: положения о всеобщем гравитационном динамизме, о зависимости силы тяготения от пространственных притяжений и др. И хотя далеко не все представители классической немецкой философии считали механику Ньютона таким образцом, по содержанию, по своей форме по крайней мере она действительно выступала и для них как образец для следования ему. Даже довольно самостоятельные соображения Гегеля по поводу системности знания, выраженные им в «Феноменологии духа», говорят об этом. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» (15, *4*, 3), — в этой формуле Гегеля содержится, однако, как обнаруживается при ближайшем рассмотрении, не только резюме уже сложившегося прежде понимания научного знания, но и выход за его пределы, ибо системность философии начинает противопоставляться Гегелем системности собственного научного знания в частных дисциплинах.

Во второй половине XVIII в. в европейском естествознании все более вызревают диалектические идеи всеобщей изменчивости и развития единого и бесконечного космоса. Наиболее ярким выражением этой тенденции явились, вероятно, «Эпохи природы» Ж. Бюффона, о которых его польский последователь Ст. Сташиц во «Введении» к их переводу на свой родной язык писал, что они наполнены могучим пафосом всеобщего прогресса. Философская диалектика Шеллинга и Гегеля опиралась не только на диалектические идеи в немецком Просвещении (Гердер, Гете и др.), но и на открытия в науках начала XIX в. и на возникшие в это время новые представления в разных областях естествознания: гипотезы о магнетизме и электричестве, ранние подходы к эволюционной теории в биологии и т. д. Одним из главных методологических итогов вызревания наиболее передовых тенденций естествознания и общественной науки XVII—XVIII вв. явилось окончательное устранение идеи ограниченности мира и человека, познания и человеческой деятельности — идеи, которая была в высшей степени характерна для средневековья и не исчезла даже и в XVII в. Эта

«ликвидация границ» как источник диалектики была удачно в данном случае отмечена (редкость в современной буржуазной литературе!) историком диалектики Р. Хайсом. «Средневековье, — пишет он, — было заключено в тесные границы. Это границы догмы, границы науки, границы человеческой свободы, как они даны организацией общества в его устойчивой структуре. Везде в своей мысли и действии человек ощущает себя как ограниченное существо... С выступлением новой науки о природе границы являющегося мира везде прорываются. Повсюду вещи сбрасывают свои границы (entgrenzen sich). Подобно тому как открытие Коперника сняло границы видимого и замкнутого вокруг Земли круга Вселенной, так телескоп и микроскоп снимают границы зрения, а тем самым данных ему единств и величин действительного. Затем приходит исчисление бесконечно малых величин и снимаются границы системы натуральных чисел. Возникает техника и необозримо расширяет границы человеческой способности действия и человеческой силы... В то время как снимается, прорывается и преодолевается одна граница за другой, мир расширяется» (85, 35; 37). Этот процесс «расширения» мира через расширение его познания и ломку прежних метафизических границ проходил в течение двух последних столетий и к концу XVIII в. привел к заметному конфликту со всем прежним метафизическим миропониманием.

Открывающийся человеческому взору бесконечный мир природы, неустанного развития познания и социального прогресса предстал перед взором теоретиков как мир закономерный, а потому соответствующий человеческому мышлению и «разумный». О «разуме» много стал говорить философствующий XVIII век, но в немецкой философии начала XIX в. он получил новое, диалектическое осмысление. «Разум» был расколот на собственно разум и рассудок, или, что то же самое, разум был противопоставлен рассудку.

В качестве антитезы ограниченности мира «рассудка» выступил мир «разума» с его безграничными возможностями (другой вопрос, на который немецкие философы отвечали по-разному, — могут ли все эти возможности реализоваться?). Мир диалектики немецкой классической философии оказался новым вариантом того «царства разума», которое было провозглашено

французской буржуазной революцией, но было не более чем только идеализированным царством буржуазии, перенесенным в сферу сознания. В силу идеалистического принципа тождества бытия и мышления разумный мир диалектики оказывается у Фихте и Гегеля в то же время по существу своего содержания и миром научного познания.

Наконец, говоря о генезисе классической немецкой диалектики, нельзя обойти молчанием и великую литературу конца XVIII — начала XIX в., и не только непосредственно в области художественного освоения мира, глубоко воздействовавшую на эстетику как существенную составную часть почти всей классической немецкой философии и обладающую при этом значительным диалектическим содержанием. Со времен движения «бури и натиска» ощущение глубокого разрыва между идеалом и действительностью стало основным настроением литературы, и осмысление этого противоречия порождало диалектику контрастов должного и сущего, доброго и злого, идеи и существующей реальности, которой предстоит более или менее долгий (или, наоборот, сравнительно короткий) путь до ее превращения в желанную действительность. Эта диалектика очень характерна — в разных аспектах и по-разному выраженная — и для немецкой просветительской, а затем и романтической литературы, и для немецкого идеализма. Гете и Шиллер пытались разрешить это противоречие, выработав путем напряжения всех своих личностных сил позитивный идеал, тогда как романтики, выбитые из колеи этим роковым разрывом, превращают жизнь в игру, наименовав ее иронией.

Диалектика в классической немецкой философии начала XIX в. стала ответом на важнейшие философские вопросы, поставленные XVII и XVIII веками перед человеческой мыслью. В философии двух предшествовавших столетий ее проблемы — это альтернативные дилеммы: эмпиризм (сенсуализм) или рационализм; субстанция или субъект; конечное или бесконечное; свобода или необходимость; необходимость или случайность; добро или зло и т. д. У тех мыслителей, которые начинали преодолевать метафизические горизонты мышления, альтернативы начали заменяться первыми опытами диалектических решений. Именно такие решения предла-

гает теперь как диалектические — вполне сознательно — классическая немецкая философия. И это было не каким-то удивительным прыжком к истине, странным наитием. Многообразие решений, представленных философией двух предшествовавших столетий, не может скрыть от нас той внутренней логики, развитая мысль которой вела к немецкой классической диалектике: от расчленения к единству, к диалектическому взаимодействию всех этих противоположностей, «снимаемых» затем в высшем синтезе. Немецкая классическая диалектика, имея гениальных предшественников в лице Беме и Лейбница, Спинозы и Дидро, Бейля и Вольтера, загадочного бенедиктинца Дешана, представляет собой действительно качественный скачок в развитии методологического и мировоззренческого мышления. Она принесла такие завоевания диалектики, которые значительно превзошли все ранее в этой области созданное. Без ее изучения нельзя вполне понять процесс формирования материалистической диалектики.

Однако саму диалектику классического немецкого идеализма невозможно понять без исследования диалектических достижений ее предшественников, подробно освещенных в коллективном труде «История диалектики XIV—XVIII вв.» (1974). Непосредственными историко-философскими источниками диалектики Канта и его последователей и критиков явились учения Лейбница, Руссо и Дидро, хотя систему Лейбница и Кант, и Гегель рассматривали более как объект для критики (если не касаться здесь взглядов «докритического» Канта), а его метод не был оценен ими в должной мере. Тем не менее диалектические идеи лейбницевской монадологии и непосредственно, и через материалистически их переосмысливших Дидро и Гете оказали большое воздействие на Шеллинга и Гегеля. Социальная диалектика Руссо нашла отзвук в «Мыслях о философии истории человечества» (1784 — 1791) и других сочинениях Гердера и привела уже Канта к насыщенной диалектическими идеями философии восходящего исторического процесса, а парадоксы Дидро получили свою параллель в своеобразных Кантовых антиномиях — формулировках, вроде априорной «нечувственной чувственности» в его трансцендентальной эстетике, «бесцельной целесообразности» в учении о теологии, «неформальной формы» в

его теории прекрасного, «несоциальной социальности» (ungesellige Geselligkeit) в концепции общественной жизни и т. д. Развиваемая классиками немецкой философии рассматриваемого периода трактовка свободы как познанной необходимости, которая у Фихте стала активной и прогрессирующей, у Шеллинга — исторически изменчивой, а у Гегеля — всесторонне социальной категорией, восходит к известному положению Спинозы, понятие которого о субстанции вместе с тем определило содержание теоретического перехода от Фихте к Шеллингу и характер диалектического синтезирования их онтологических установок Гегелем.

Диалектические идеи предшественников классиков немецкого идеализма прошли через горнило мысли немецкого Просвещения — мысли во многом материалистической. Натуралистический пантеизм Гердера и Гете, впоследствии вновь ярко вспыхнувший в замечательном «Космосе» А. Гумбольдта и обладающий значительным диалектическим «зарядом», дает себя узнать во всех тех трактовках взаимоотношения земного и «божественного», а также объективного и субъективного, которые — каждый раз в несколько ином варианте — мы находим у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Идея Гете о «возвышении» от «прафеноменов» через «полярности» в природе и познании была предвосхищением учения Гегеля (об этом писал Гегель, см. 17, *2*, 389) о восхождении от абстрактного к конкретному. Таким образом, известный тезис Гегеля, что только идеализм может быть естественным доменом диалектики, ибо подлинно диалектическим движением обладает только мышление, дух, обходит молчанием космологические, а не только объективно-социальные ее истоки также и для XIX в.

Две основные теоретические проблемы диалектики привлекают наше внимание в немецкой классической философии. Прежде всего это — взаимоотношение объективного и субъективного, взаимодействия объекта и субъекта, ставшие магистральной проблемной линией в диалектике четырех корифеев немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. Эта линия переплетается с поисками наиболее истинного и плодотворного осмысления существа познавательных антиномий Канта, превращенных в конце концов Гегелем в организованные в триадический ритм структуры развития как познания, так и са-

мой действительности. Важным приобретением этой философии явилась теория творческого развития действительности — теория построения в виде целостной системы. В сложном процессе ее становления ряд метаморфоз претерпела упомянутая выше проблема «раздвоения» мышления на «рассудок» и «разум», которое у Канта впадало в заблуждения «разума», а у Гегеля — в отчуждения многообразно понимаемого «рассудка». В данной связи эти философы более или менее явно поставили столь ныне актуальную проблему соотношения диалектики и формальной логики и каждый по-своему решали ее. Реабилитация «разума» и его возвышение в диалектической мысли от Канта до Гегеля шли рука об руку с процессом все более углубляющейся объективизации субъективного, а тем самым и диалектики вообще.

Современная буржуазная философия идет в своей трактовке совсем иным, противоположным путем. Это — субъективизация объективного, субъективное перерождение диалектики в смысле «изъятия» ее из области природных процессов и отождествления ее самой с субъективностью, в том числе с крайне односторонне-субъективистски понятой «практикой». При этом субъективизация диалектики неизбежно оказалась связанной с ее иррационализацией, в широких размерах предпринятой уже неогегельянцами прошлого века. Последовательный материалистический анализ на основе теории отражения позволяет освободить диалектику от этих и всех иных идеалистических искажений, и в то же время показать силу и огромный творческий потенциал именно диалектики классического немецкого идеализма.

Следующей важнейшей линией в развитии диалектики классического немецкого идеализма явилась разработка учения о диалектическом отрицании, которое соединяет в себе более или менее решительное преодоление прошлого с сохранением в духе всепронизывающего историзма всего того рационального, что будет не только жить в новом, но и это новое плодотворно обогащать. Свою кульминацию разработка этой идеи нашла в знаменитом гегелевском «снятии» (Aufhebung), которое получило высокую оценку со стороны основоположников марксизма.

Вообще анализ классической немецкой диалектики конца XVIII — первой трети XIX в. Марксом, Энгельсом и Лениным является поразительным по своей меткости

и глубине. Исследование немецкой классической диалектики с позиций марксизма-ленинизма дает нам мощное оружие для критики ее современных «интерпретаторов». В данных условиях нам, марксистам, в особенности важно восстановить полноту правды относительно подлинно прогрессивного содержания диалектики классического немецкого идеализма, ее исторически обусловленных достижений и столь же исторически неизбежных ее ограниченностей, слабостей и заблуждений.

Не менее важно детально проанализировать последующие (после Гегеля) судьбы диалектики в буржуазной философии, хотя в целом это выходит за пределы задач настоящего коллективного труда. Материалист Фейербах, творчеством которого завершается развитие немецкой классической философии, критикуя систему идеализма Гегеля, утратил вместе с тем и теорию диалектики, выступавшую у Гегеля в идеалистическом виде.

Младогегельянство, из лона которого вышел Фейербах, пренебрегая проблематикой гегелевской диалектики, тем не менее сохранило из нее и даже отчасти развило проблему единства прошлого, настоящего и будущего, добавив к ней важный вопрос о единстве познания и критики (отрицания). Хотя вопрос этот получил у них явно субъективистское освещение, их решение составляло определенный шаг вперед. Фейербах, затронув те же самые антитезы, обратил внимание на диалектику социально-психологических отношений в смысле «диалога между Я и Ты» (см. 44, *1*, 203). Он заметил диалектический характер исторических судеб пантеизма, вписывающихся в рамки процесса отрицания; то же происходит с религиозным отчуждением. Здесь, по его мнению, возникают настоящие переходы в противоположность и «то, что вчера было религией, сегодня перестает быть ею; то, что сегодня кажется атеизмом, завтра станет религией» (44, *2*, 63). Несомненно, что в понимании природы Фейербах отразил многие завоевания диалектического ее видения Лейбницем, Дидро и Гете: неисчерпаемая многокачественность, подвижность и активность, взаимосвязанность ее частей и процессов, всеобщность опосредствований и взаимодействий — вот характерные черты этого понимания (см., например, там же, 602).

Однако трактовка диалектики как теории и метода была Фейербахом утрачена. И хотя в тех случаях, когда

он критикует диалектику Гегеля, обычно оказывается, что по сути дела он критикует гегелевский идеализм, все же глубины большинства диалектических построений Гегеля он не понял, и отсюда его заявление о том, что принцип триады — это всего лишь «лингвистическая трилогия» (см. 44, *1*, 598), а опосредствования через противоположности — это всего лишь спекулятивный куншток. Фейербах не извлек рационального ядра из гегелевской диалектики, и в этом смысле Гегель был им просто отброшен в сторону (см. 1, *21*, 301), а не диалектически «снят».

Отношение же послефейербаховских буржуазных мыслителей к диалектике Гегеля было иным, а именно в принципе враждебным, чему начало, впрочем, положил еще А. Шопенгауэр. Здесь сказывалось то социально-классовое детерминированное обстоятельство, что для буржуазных философов второй половины XIX в. диалектика Гегеля все более и более ассоциировалась с ненавистной им революционной диалектикой Маркса. Ведь «в своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас...» (1, *23*, 22). Буржуазные теоретики конца XIX и XX в. занялись и искажением истории диалектики. Приведем некоторые характерные факты.

Итальянский экзистенциалист Н. Аббаньяно видит в истории диалектики последовательность четырех различных этапов, на первом из которых она представляла собой метод деления понятий (Платон), на втором — логику вероятностного мышления (del probabile) (Аристотель), на третьем — логику вообще (стоики) и на четвертом, наконец, — учение о синтезе противоположностей (Гегель как вершина развития диалектики в классической философии, см. 67). В этой классификации бросается в глаза ее крайний схематизм и формализм, результатом чего является сведение в первых трех случаях диалектики только к одному из ее значений в системе данного мыслителя, причем теряются все остальные ее стороны у Платона, Аристотеля и Гегеля. Следуя такому «методу», остается объявить всех средневековых схоластов диалектиками на основании только того, что они сами называли практикуемое ими искусство формально-логического диспутирования «диалектикой».

Еще более показательна разноголосица во мнениях относительно эволюции диалектики внутри немецкой клас-

сической философии. Перед нами развертывается целая гамма интерпретаций, начиная от полного разрыва связей между творцами этой философии и до фактического отождествления существа их концепций, осуществляемого путем подведения последних под какое-нибудь общее понятие. Так, неогегельянец Г. Фишер видит в Гегеле творца «специфически философской классической эпохи», который «в его классически эпохальном общеценностном направлении (Gesamtwertrichtung) есть исходный корень и вершина, первородный образ высшего ранга, законодатель своей собственной общезначимости» (97, 4). В лучшем случае Гегель находится со своей эпохой во «взаимосвязи роста», так что каждому из периодов его развития соответствует особый тип философствования: ранние работы Гегеля, его логика и философия права образуют здесь «подлинное триединство». Предшественники Гегеля — не более как фундамент для его эпохальной фигуры.

Г. Глокнер же прокламировал слияние Гегеля с Кантом в общем потоке «трансцендентальной философии». Во имя этого слияния он требует расширения «проблемного базиса» философии Гегеля через включение в него иррационального и по сути дела антидиалектического начала, заявив: «Я разрушаю гегелевский метод для того, чтобы понять гегелевскую философию» (90, 258; 340). Иррационализация гегелевской диалектики была распространена затем на всю классическую немецкую философию, толкуемую при этом как подготовка-де гегелевского иррационализма. Такое извращение метода Гегеля было начато В. Дильтеем, продолжено Р. Кронером и приобрело массу сторонников среди современных буржуазных историков философии. Эти историки психологизируют диалектику и сводят ее к «опыту несчастного сознания» (см. 92, 271—272), а также отождествляют разум (или же рассудок, охватывающий собой и разум) с непротиворечивым формально-логическим мышлением, а диалектику — с ее будто бы в корне враждебным отношением к логическому противоречию, а значит, с иррациональной установкой вообще (см. 105, 9: «La dialectique avant d'etre une methode, est une experience par laquelle Hegel passe d'une idée à un autre»).

Следует подчеркнуть, что иррационалистическая и иные (как, например, сведéние диалектики к диалектике

субъекта) интерпретации диалектического учения Гегеля и его предшественников буржуазными философами второй половины XIX в. и нашего столетия подчинены магистральной задаче борьбы против философии марксизма. Эта борьба ведется не только путем фальшивого противопоставления «истинной» диалектике Фихте, Шеллинга или Гегеля «неистинной» диалектики Маркса, Энгельса и Ленина, но и путем дискредитации диалектики классического немецкого идеализма с целью «опорочить» тем самым один из самых важных теоретических источников философии марксизма. Буржуазные и ревизионистские марксологи, которые себя же считают самыми «авторитетными» гегелеведами, усиленно гальванизируют ныне манихейскую псевдодиалектику позднего Шеллинга, всячески гипертрофируют мотивы субъективистского волюнтаризма у Фихте и делают все для того, чтобы изобразить Гегеля как разрушительного философа «тотальной негации», экзистенциального бездорожья и абсолютной бесперспективности, как автора концепции якобы извечности и неустранимости отчуждения человека. Во всех этих и подобных им фальсификациях узловым объектом оказывается опять-таки категория диалектического отрицания, которой придают то авантюристический (Г. Маркузе в «Разуме и революции»), то предельно пессимистический (Т. Адорно в «Трех очерках о Гегеле») облик.

В последние годы все бóльшую популярность в марксологических буржуазных и ревизионистских философских кругах Запада приобретают попытки объяснять все историческое и логическое развитие диалектики в немецкой философии на основе истолкованной в духе субъективной онтологии практики. Так, теоретик Франкфуртской школы Т. Адорно усматривал прообраз гегелевской диалектики в общественном труде, совершающемся в капиталистическом обществе. Труд был гипостазирован Гегелем в качестве «субстанции», и это означало вместе с тем гипостазирование тех антагонистических общественных отношений, в которых он имел место. Отсюда Адорно сделал вывод, что гегелевская и вообще немецкая диалектика начала XIX в. представляет собой прямой сколок с социальной системы капиталистического общества (см. 69, 265; 258; 277), так что в кантовском и гегелевском вариантах диалектики мы имеем дело, по Адорно, всего лишь с воспроизведением системы капитали-

стического общества (см. 70). Поэтому он, признавая безысходность капитализма, придал всей диалектике Гегеля дух глубокого пессимизма и трагизма (явление, впрочем, в буржуазном гегелеведении не новое и методологически связанное с вышеотмеченной абсолютизацией принципа отрицания).

Конечно, диалектика капитализма, как отмечал Ленин, представляет собой случай диалектики, а отражение диалектики буржуазного общества, несомненно, имело место в концепциях Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, как и отражение в их философском сознании определенных сторон буржуазного склада мышления их страны и эпохи: отсюда проистекают специфическое кантовское понимание соотношения свободы и необходимости, опосредуемое через дуализм «мира природы» и «мира свободы», фихтевская трактовка активности диалектически действующего субъекта, примирение противоположностей в стихии «чистого» мышления гегелевской диалектики и т. д. Но это отнюдь не означает «тождества» диалектики капиталистического общества и диалектического метода Гегеля — «тождества», настаивание на наличии которого призвано сузить значение гегелевской диалектики.

Между тем сторонники и последователи франкфуртской вульгарно-социологической концепции именно так и продолжают судить о Гегеле. Так бывало и на последних гегелевских конгрессах, что можно найти в ряде публикаций. Например, Г. Шнедельбах пытается провести подробнейшие структурные аналогии между гегелевской логикой, с одной стороны, и общественными отношениями, а также социальными теориями капитализма — с другой. «Определенные структурные аналогии между логикой и буржуазной общественной теорией, — пишет он, — приводят необходимо к предположению, что гегелевское понятие понятия, мифология его системы и его концепция диалектики сводятся к смыслу содержания буржуазных теорий общества...» (102, 59). И далее он посредством насилия над гегелевской теорией диалектики пытается показать, что понятие собственности оказывается у Гегеля парадигмой свободного понятия и вообще абсолютного идеализма, тогда как гегелевская всеобщность понятия изоморфна либерально-буржуазной модели общества (см. там же, 59—60; 70). Продолжая и доводя до логического конца эту линию аргумента-

ции, Г. Ю. Краль приписывает Марксу мысль, будто «гегелевская логика есть... метафизически переряженное самодвижение капитала», а Ленину — утверждение, будто «товарная форма продукта до некоторой степени содержит в себе все элементы гегелевской логики» (91, 137).

Собственно говоря, все эти и подобные им рассуждения основываются на расширительном истолковании знаменитого положения из «Экономическо-философских рукописей 1844 года», что «величие гегелевской *«Феноменологии»* и её конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа» состоит в том, что Гегель «ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» (2, 627). Да, это так, но сказанное вовсе не означает, будто Маркс считал, что к выражению — и якобы вполне точному — диалектической сущности труда в условиях капитализма и сводится вся гегелевская диалектика и что она была сформулирована ее автором как учение лишь на этой единственной основе, без обращения к тому гигантскому материалу истории общества и общественного сознания, а также истории науки — как естественной, так и общественной, — который накопился ко времени возникновения немецкой классической философии.

В. И. Ленин, подводя итог своему рассмотрению гегелевской логики, пишет: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия etc.) — таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *естествознания* и *политической экономии* [и истории]. Диалектика Гегеля есть, постольку, обобщение истории мысли» (3, *29*, 298). Это ленинское положение относится и к диалектике вообще на любом историческом этапе ее развития. Сведéние ее к отражению структуры капиталистического общества (или любой другой формы человеческой практики в отдельности) и даже отождествление ее с этой структурой (в духе тождества бытия и мышления!) означало бы чрезвычайное обеднение диалектики, с одной стороны, и деформацию ее в духе утонченного варианта вульгарного социологизма — с другой.

С более широкой, чем у «франкфуртцев», социологи-

ческой точки зрения попытался реконструировать всю историю диалектики в немецкой классической философии югославский историк философии Г. Заечаранович. Но и на него, к сожалению, повлияли некоторые шаблоны, сложившиеся в диалектиковедении Запада последних десятилетий. «,,.Основная мысль этого исследования, — пишет он в своей книге «Диалектика немецкой классической философии. Введение в типологию марксистской диалектики», — состоит в том, что различные типы диалектики как теоретической коиструкции находятся в тесной сущностной связи — по своему генезису и по своему основному характеру — с человеческой общественной практикой как реально-диалектическим процессом. Практика лежит в основе разделения и выработки типов диалектики. Так, в рамках немецкого классического идеализма имеются на деле четыре типа диалектики, основанные на практике: познания (Кант), морально-политического действия (Фихте), творческого (художественного) производства (Шеллинг) и универсальной человеческой деятельности как труда (Гегель). Поэтому диалектика прежде всего сводится к сфере видимости, затем понимается как диалектика явления, потом как диалектика объективной реальности и, наконец, как диалектика тотальности» (106, 11).

Эта схема указывает на определенное своеобразие каждой из четырех форм диалектики в классическом немецком идеализме, причем каждая из них представляет собой некоторую целостность, имеющую собственную категориальную «центрированность». Но, будучи проведена педантично, эта схема, сводя огромное богатство диалектического мышления четырех классиков немецкой философии к некоторой цепочке категорий, изымает из сферы теоретического анализа многие очень важные фрагменты и стороны данных систем диалектики и разделяет внутренний процесс прогрессирующего развития рассматриваемой им диалектической мысли на обедненные взаимообособленные системы. Между тем при всей оригинальности и своеобразии каждой из четырех концепций диалектики в классическом немецком идеализме несомненна единая в ней линия развития определенных понятий, подходов и принципов, будь то в вопросе понимания свободы, будь то в трактовке активной роли субъекта, в истолковании соотношения рассудка и разума и т. д.

Марксистской диалектике в принципе чужды шаблоны и односторонний схематизм. Но целостное исследование марксистско-ленинской теории диалектики связано с детальным изучением истории диалектики с позиций марксистской методологии. Поэтому в дополнение к созданным трудам данной серии по истории диалектики в дальнейшем предполагается продолжить изучение истории диалектики, проследив судьбы диалектики в буржуазном обществе в современную эпоху.

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Сочинения.
2. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.
4. *Антонов Т. В.* От формальной логики к диалектике. Вопросы теории суждения. М., 1971.
5. *Асмус В. Ф.* Диалектика Канта. М., 1929.
6. *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии, изд. 2. М.—Л., 1930.
7. *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.
8. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории: XVII — начало XX в.). М., 1963.
9. *Асмус В. Ф.* Фихте. — Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970.
10. *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. — Избранные философские труды, т. 2. М., 1971.
11. *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
12. *Бакрадзе К.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
13. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
14. *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. М., 1914.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения в 14-ти т. М.—Л., 1929—1959.
16. Гегель Г. В. Ф. Эстетика в 4-х т. М., 1968—1972.
17. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет в 2-х т. М., 1970—1971.
18. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики в 3-х т. М., 1970—1972.
19. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук, т. 1, 2. М., 1974—1975.
20. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии, т. 1. М., 1975.
21. *Деборин А. М.* Диалектика у Канта. — «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. 1., М. 1924.
22. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
23. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека, т. 2. М., 1918.
24. *Ильин Ив.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1912, кн. 112.
25. История марксистской диалектики. Ленинский этап. М., 1973.
26. *Кант И.* Сочинения в 6-ти т. М., 1963—1966.
27. *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского. Пг., 1915.
28. *Кузнецов Б. Г.* Развитие научной картины мира в физике XVII—XVIII вв. М., 1955.
29. *Лавров П. Л.* Гегелизм. — Избранные произведения в 2-х т., т. 1. М., 1965.
30. *Лейбниц Г. В.* О принципе непрерывности. Письмо Вариньону. — Антология мировой философии, т. 2. М., 1970.
31. «Литературная теория немецкого романтизма». Л., 1934.
32. *Локк Д.* Опыт о человеческом разуме. — Избранные философские произведения, т. 1. М., 1960.
33. *Новиков М. И.* Диалектика русских революционных демократов и ее место в истории домарксистской диалектики. М., 1973.

34. *Овсянников М. Ф.* Философия Гегеля. М., 1959.
35. *Ойзерман Т. И.* Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах. — «Вопросы философии», 1974, № 4.
36. *Ойзерман Т. И.* О марксистском, позитивном понимании философской системы. — «Вопросы философии», 1975, № 7.
37. Переписка Г. Лейбница и С. Кларка. Л., 1960.
38. *Платон.* Сочинения в 3-х т. М., 1969—1974.
39. *Робинсон Л.* Историко-философские этюды, вып. I. СПб., 1908.
40. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969.
41. *Соловьев Э. Ю.* Знание, вера и нравственность. — «Наука и нравственность». М., 1971.
42. *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания. М., 1972.
43. *Тюрго А. Р.* Избранные философские произведения. М., 1937.
44. *Фейербах Л.* Избранные философские сочинения в 2-х томах. М., 1955.
45. Философия Канта и современность. М., 1974.
46. *Фихте И. Г.* Назиачение человека. Пер. Л. М. (1905). СПб., 1906.
47. *Фихте И. Г.* Назиачение человека. Пер. Т. В. Оссе и В. М. Брадиса. СПб., 1913.
48. *Фихте И. Г.* Осиовные черты современной эпохи. СПб., 1906.
49. *Фихте И. Г.* Факты сознания. Наукослоаие, изложенное в общих чертах. СПб., 1914.
50. *Фихте И. Г.* Избранные сочинения, т. 1. М., 1916.
51. *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935.
52. *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937.
53. *Фишер К.* История новой философии, т. I—VIII. СПб., 1901—1909.
54. *Чернышев Б. С.* Гегель. — История философии, т. III, гл. V. М., 1943.
55. *Чичерин Б. Н.* История политических учений, ч. 2. М., 1872.
56. *Шагинян М.* О природе времени у Гегеля — «Новый мир», 1970, № 8.
57. *Шеллинг.* Философские письма о догматизме и критицизме. — «Новые идеи в философии» (СПб.), 1914, № 12.
58. *Шеллинг.* Первый наброеок системы натурфилософии для лекций (1799) (Извлечения). — «Философские науки», 1973, № 1.
59. *Шеллинг.* Введение к наброеку системы натурфилософии, или О понятии спекулятивной физики и о виутренней организации системы этой науки (1799) (Фрагмент). — «Философские науки», 1973, № 1.
60. *Шеллинг.* Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833.
61. *Шеллинг.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
62. *Шеллинг.* Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. Разговор. СПб., 1908.
63. *Шеллинг.* Философня искусства. М., 1966.
64. *Шеллинг.* Об отношении изобразительных искусств к природе. — «Литературная теория немецкого романтизма». Л., 1934.
65. *Шеллинг.* Философское исследование о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.
66. *Юм Д.* Сочинения в 2-х томах, т. 1. М., 1965.
67. *Abbagnano N.* Quatro concetti di dialettica. Torino, 1969.
68. *Adorno T. W.* Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M., 1963.
69. *Adorno T. W.* Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt a. M., 1970.

70. *Adorno T. W.* Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.
71. «Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels». Frankfurt a. M., 1970.
72. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin. Bd I, 1906; Bd II, 1907.
73. *Cieszkowski A.* Prolegomena zur Historiosophie. Berlin, 1838.
74. *Fichte I. G.* Werke. Auswahl in 6 Bd, Bd 1. Leipzig, 1911.
75. *Trotignon P.* Histoire de la dialectique de Kant à nos jours. — «Les études philosophique», 1970, N 3.
76. *Gogarten F.* Politische Ethik. Jena, 1932.
77. *Gurvitch G.* Dialektik und Soziologie. Neuwied — Berlin, 1965.
78. *Hartmann E.* Geschichte und Begründung des Pessimismus. Leipzig, 1897.
79. *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin. 1960.
80. *Hegel G. W. F.* Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin, 1966.
81. *Hegel G. W.* Die Vernunft in der Geschichte. Berlin, 1966.
82. *Hegel.* Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie. — Jenaer Schriften. Berlin, 1972.
83. Hegels handschriftliche Zusätze zu seiner Rechtsphilosophie. — «Hegel-Archiv», Bd II. Berlin.
84. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1965.
85. *Heiss R.* Wesen und Formen der Dialektik. Köln — Berlin, 1959.
86. *Hirsch E.* Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd IV. Aufl. 2, 1960.
87. *Janet P.* Essais sur la dialectique dans Platon et Hegel. Paris, 1861.
88. *Kant I.* Gesammelte Schriften, Bd 1—XXVIII. Berlin, 1910—1915.
89. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Aufl. 2. Riga, 1787.
90. «Kantstudien», Bd XXXVI. Hf. 3/4, 1931.
91. *Krahl H.-G.* Bemerkungen zur Verhältnis von Kapital und Hegels Wesenslogik. — «Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels». Frankfurt a. M. 1970.
92. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel, Bd II. Tübingen, 1924.
93. *Kroński T.* Rosważania wokół Hegla. Warszawa, 1960.
94. *Liebert A.* Geist und Welt der Dialektik, Bd I. Berlin, 1929.
95. *Liebrucks B.* Sprache und Bewusstsein, Bd 3. Frankfurt a. M., 1966.
96. *Ogiermann H.* Materialistische Dialektik. München. 1958.
97. *Pischer H.* Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit. München, 1928.
98. Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen Leipzig. 1884.
99. *Schäfer L.* Kants regulative ideas. — «Proceedings of the 3-rd International Kant-congress». Dordrecht (Holland), 1972.
100. Schellings sämtliche Werke, Abt. 1. Bd 1—10. Stuttgart — Augsburg, 1856—1861.
101. *Schlund E.* Die philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant. München, 1922.
102. *Schnädelbach H.* Zum Verhältnis von Logik und Geselschafts-

theorie bei Hegel. — «Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels». Frankfurt a. M., 1970.
103. *Vaihinger H.* Die Philosophie des Als-Ob. Berlin, 1913.
104. *Wagner F.* Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gutersloh, 1971.
105. *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929.
106. *Zajecaranovič G.* Dijalektika nemacke klasiche filosofije. Uvod u tipologiju marksisticke dijalektike. Novi Sad, 1971.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аббаньяно Н. 345
Адорно Т. 237, 249, 328, 347
Альтюсер Л. 308
Анаксагор 325
Апеллес 318
Ареопагит 51
Аристотель 146, 170, 241, 279, 326, 345
Асмус В. Ф. 30, 79, 84, 88, 115, 117, 194, 233, 268, 332

Бакрадзе К. С. 248, 332
Баумгартен А. Г. 34
Баумейстер Ф. Х. 34
Бауэр Б. 327
Бауэр Э. 327
Бейль П. 51—52, 341
Белинский В. Г. 328
Беркли Д. 11, 41
Бёме Я. 210, 341
Берк Э. 318
Бэкон Ф. 53, 231, 276
Бюффон Ж. Л. Л. 222, 338

Вагнер Ф. 116
Валь Ж. 254
Вико Д. 307
Вольта А. 159, 171
Вольтер Ф. М. А. 92, 341
Вольф К. 222
Вольф Х. 33—34, 86—88
Вышеславцев Б. П. 146

Габлер Г. А. 249
Гальвани Л. 159, 171
Гаман И. Г. 232—233
Гартман Н. 79
Гартман Э. 99
Гегель Г. В. Ф. 4—5, 7—8, 10—11, 17—21, 26—31, 49, 51, 68, 71—73, 78—79, 93, 98—99, 102—104, 116—117, 121, 133, 138, 145, 150, 155, 162—163, 170—171, 187, 190, 192, 194, 199, 200, 208—209, 215, 332, 334, 335, 338, 340—350
Гельвеций К. А. 45, 53
Генрих Д. 248
Гераклит 94, 220, 223, 322—323, 325—326
Гердер И. Г. 92, 220, 307, 338, 341—342
Герцен А. И. 328
Гете И. В. 220, 222, 313, 338, 340, 342, 344
Гирш Э. 147
Глокнер Г. 346
Гоббс Т. 86, 88—89, 223, 298
Гольбах П. А. 281
Гулыга А. В. 83
Гумбольдт А. 301, 342
Гурвич Ж. 71
Гюйгенс Х. 37

Дамаский 51
Дарвин Ч. 179
Деборин А. М. 46, 50
Деви Х. 160
Декарт Р. 22, 33, 35—36, 39, 105, 109, 131, 145, 203
Дембовский Э. 328
Дешан Л. М. 341
Дидро Д. 220, 224—225, 337, 341, 344
Дильтей В. 346
Дюбо Р. 318

Евклид 24

Жанэ П. 332

Зеион 31, 51, 236, 322, 325
Заечаранович Г. 350

Ильин И. А. 149, 246

Кант И. 4, 6, 7, 9—11, 13—15, 18—20, 22—26, 29, 101—102, 104—105, 108—110, 117—118, 120, 124—128, 132, 145, 162, 169, 172, 177, 196, 203, 231, 238, 241—242, 257, 259, 262—263, 274, 287, 288, 290, 297, 303, 307, 329, 330, 332, 334, 337, 341—343, 346, 348, 350

Карно Н. Л. 222
Кассирер Э. 52, 71
Кильмейер К. Ф. 160
Кларк С. 38
Коген Г. 71
Кожев А. 329
Кольер А. 51—52
Кондорсе Ж. А. 92
Коперник Н. 339
Краль Г. Ю. 349
Кронер Р. 346
Крузий Х. 34
Кугельман К. 329
Кузнецов Б. Г. 37

Лавуазье А. 159
Ламарк Ж. Б. 45, 179, 220
Лаплас П. С. 41, 222
Лейбниц Г. В. 33—35, 37—38, 41, 86, 109, 131—132, 145, 186, 203, 220, 254, 279, 305, 326, 341, 344
Ленин В. И. 4, 10, 16, 18, 20—21, 27—28, 30, 75—76, 170, 210, 230, 243, 246, 248, 250—251, 255—258, 261, 264, 273, 276—277, 282—285, 288—290, 293, 295—298, 306, 308, 313, 321—322, 325, 329—330, 343, 347—349
Лессинг Г. Э. 193
Либерт А. 99, 328
Либман О. 71
Либрукс Б. 116
Локк Д. 53, 74, 231, 298
Ломоносов М. В. 158
Лукач Г. 222
Ляйель Ч. 45

Мальбранш Н. 38, 145
Маркс К. 4—6, 25, 30, 52, 62, 64—65, 82—83, 144, 146, 154, 204, 212, 217, 224, 227, 229, 246, 249, 255, 270, 272, 280, 295, 299, 313—314, 320, 329—330, 337, 343, 345, 347, 349
Маркузе Г. 237, 347
Мейер Г. Ф. 34
Мейнонг А. 244
Монтескье Ш. Л. 92

Нагарджуна 51
Наполеон Б. 221
Наторп П. 71
Негт О. 329
Нитгаммер Ф. И. 221
Новалис Ф. 164—165, 299
Ньютон И. 33, 36—37, 39, 42, 338

Овсянников М. Ф. 243, 332
Ойзерман Т. И. 105
Окен Л. 222
Оуэн Р. 10

Парменид 236
Платон 29, 129, 146, 220, 244, 322, 326, 332, 345
Плеханов Г. В. 240, 250
Поппер К. 60
Пракситель 318
Пуфендорф С. 86

Рассел Б. 244
Риттер И. В. 160, 171
Руге А. 327
Румфорд Б. Т. 158
Руссо Ж.-Ж. 86, 88, 96, 226, 311, 341

Сен-Симон А. К. 10, 330
Смит А. 307
Соловьев Э. Ю. 83, 92
Спиноза Б. 38, 86, 88, 105, 109, 145, 203, 209, 220, 283, 341
Сташиц С. 338

Титаренко А. И. 63
Тюрго А. Р. Ж. 92, 96

Уолластон У. 160

Файхингер Г. 82
Фейерабенд П. 60
Фейербах Л. 4, 11, 172, 190, 205, 312, 344—345
Фидий 318
Фихте И. Г. 4, 7, 10—11, 14—16, 19—20, 29, 31, 73, 77—79, 100, 151—157, 160—162, 164—165, 167, 179—182, 188—190, 192, 193, 195—196, 198, 203, 216, 220, 227, 230, 233—234, 250, 283, 326, 327, 329—330, 334, 340, 342, 347—348, 350
Фишер Г. 346

Фишер К. 137, 157
Фриз Я. 287
Фульда Ф. 259
Фурье Ш. 10, 330

Хайдеггер М. 75
Хайс Р. 339
Хоум 318

Чернышев Б. С. 243, 332
Чернышевский Н. Г. 328

Швейцер И. Б. 64
Шеллинг Ф. В. 4, 7, 10—11, 15, 17, 19—20, 29, 31, 73, 78, 117, 145, 216, 219, 222, 227, 230, 233—234, 257, 283, 299, 303, 305, 326, 329, 334, 337—338, 341—342, 347—348, 350
Шефер Л. 60
Шиллер Ф. 340
Шлегель А. 164
Шлегель Ф. 164, 177, 208
Шмидт К. 260
Шнедельбах Г. 348
Шольц Г. 82
Шопенгауэр А. 99, 345

Эмпедокл 326
Энгельс Ф. 5—6, 9—10, 30, 32, 38, 42, 49, 65, 81, 100, 144, 172, 202, 212, 217, 240, 252, 260, 268, 270—272, 286, 291—293, 295, 299, 301, 312—313, 325, 328, 329, 330, 343, 347
Эрстед Г. Х. 159—160
Эшенмайер К. А. 160

Юм Д. 50, 257, 318

Якоби Ф. Г. 232

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолют 202—203, 206—208
Абстрактное (и конкретное) 245—246, 322
Агностицизм Канта 7
Анализ (см. синтез)
Антагонизм 94—95
Антиномии 58—68
— морального сознания 60—64
— правосознания 64—65
— разума 58—61
— разрешение а. 65—70

Бытие (и ничто) 243—244

Взаимодействие 282—283
Взаимосвязь 43, 179
Возможность (см. действительность)
Всеобщее (и особенное) 20, 170, 173—174, 294—295

Господство и рабство 222—225
Граница 338—339

Движение 277—278, 303—304
— механическое 34—37
— д. и первотолчок 40—41, 43
— д. и покой 41—42
— противоречивость д. 266—268
— развитие форм д. 158—159
— превращения д. 166
Действительность 278—279
Деятельность
— природная 180—182
— сознательная и бессознательная 196—197
— д. и страдание 118—122
— принцип д. 150
— объективное содержание д. 153—155
— развитие понимания д. 167
Диалектика 5—6, 216—217, 260
— как метод 233—242 (см. также метод)
— идеалистическая д. 11—12, 29, 150, 230
— количественная д. 116—117
— марксистская 4—5, 350—351
— негативная 31—32, 51, 52, 236—237, 325, 68—69 (см. также Антиномии)
— трансцендентальная 56—57, 70
— д. Гегеля 327—331
— д. познания 133
— д. природы 162—163
— способности суждения 67—68
— буржуазные толкования д. 264, 328—329, 332—333, 343, 345—348
— границы д. 280
— история д. 323, 325—326, 327, 334, 340—342, 350
— материалистическая переработка д. 29—30, 5—6
— мировоззренческий характер д. 5—6
— развитие д. 162—163, 190—192, 320—321, 328—331
— д. и материализм 4
— д. и логика 4, 12, 27, 240
— д. и метафизика 156, 232—233, 238, 242
— д. и теория познания 12, 27
Дуализм Канта 11, 177

Естествознание 337—339
— как источник диалектического метода 222
— развитие е. 157—158, 161
— е. и философия 159, 161

Жизнь 172
— как принцип неживой природы 174—175

Закон 276—277
— противоречия 271
— тождества 261—262, 270—271
Зло 208—210
— в истории 309

— добро и з. 153, 287 289—214

Идеал 7—8
— диалектика и. 69
Идеализм
— субъективный 11
Интеллектуальная интуиция (интеллектуальное созерцание) 108—110, 127, 131, 145, 191—192, 194—195, 199—200, 215
Интеллигенция 129
Истина
— как процесс 284—285
— как система 338
Историзм 218—220, 321—322 (см. также история)
История 308—314
— диалектика и. 311
— личность в и. 308, 310

Категории 18—19
— группы к. 245—247
— развитие к. 18—21, 26
Количество (и качество) 252—255
Критика
— догматизма 21—24

Логика
— диалектическая 18, 242—243
— трансцендентальная 72
— формальная 253, 261—262
Логическое и историческое 246, 322

Материализм
— метафизический 12, 262
Материя 303
— формы движения м. 158—159
— отражение как свойство м. 210
Мера 255—256
Метод
— диалектический 183—184, 298—299 (см. также диалектика как метод)
— потенцирования 183
Механицизм
— как способ понимания 174
Мышление
— и объективность 231—233

Начало 58
— как основоположение 104—106
— н. содержит в себе противоречие 106—108, 170
— развитие н. 172—173
Небулярная теория (космогоническая гипотеза) 40—44
Необходимость (и случайность) 268

Образ 134—135
Общее (см. Всеобщее)
Объект 152, 179—181
— развитие о. 157—158
Объективное 155—156
— превращение о. в субъективное 161
Опосредствование 192, 194, 232—233
Осиова 167, 209—212
Основание 37—38, 268, 272—274
— реальное и логическое о. 22, 45—46, 50
Основоположения наукоучения 111—113
Отрицание 48, 229 (см. также снятие)
— о. отрицания 247—250
Отрицательное 189
Отчуждение 224—226

Парадокс абсолютного Я 147—150
Первотолчок 140—143, 168
Переход в противоположность 179, 190—192
Познание 184, 227—229
— естественнонаучное 158
— теория п. 188
— априорные формы п. 23, 53—55
— и практика 13—15
Полагание
— полагание противоположности 111—112
— как самополагание 111
— и противополагание 111—113
Полярность 168—170 (см. также противоположности)
Понятие 20—21, 196, 217, 256—257, 271, 284—290

— развитие п. 20—21, 28, 285, 296
Постепенность (см. скачки)
Потенция 173—174
Практика 82, 297
— познание и п. 298—299
Природа 15—16, 144—145, 152, 179—185, 299—302
— п. у романтиков 165
— диалектичность п. 162, 164, 305
Причинность 119, 145—146, 204, 281—282
Прогресс
— исторический 92—97, 309, 312—313, 322 (см. также история)
— социальный 97—99
Продуктивная способность воображения 125—127, 128—130, 135—136
Продуцирование (и продукт) 167—169
Противоположности 263—265 (см. также противоречие)
— реальные и логические п. 48—49, 59—60, 170, 188—189
— п. в природе 169—170, 178
— единство п. 168, 178, 204
— выведение п. 190—192, 206—207, 214
— постижимость единства п. 127—128
— развитие п. 171, 179—181
Противоречие 272 (см. также антагонизм, антиномии, парадокс противоположности)
— как источник движения 166
— диалектическое и формально-логическое п. 269—271
— мыслимость п. 49
— необходимость п. 51, 107—108
— развитие п. 270
— разрешение п. 272—273, 325

Развитие
— историческое 95—96
— механическое 44
— природное 16, 42—45, 161—162, 178—179
— р. Противоположностей (см. противоположности)
— р. понятий (см. понятие)
Различие (см. тождество)
Разум
— чистый р. 22
— хитрость р. 306—307
Рассудок
— и способность воображения 136
— и разум 137, 235—242, 339
— и способность суждения 137
— и естествоиспытательский р. 175—176
Революция Французская 6, 9, 153—154, 219—221, 335—336, 340

Самосознание 104 (см. также сознание, я)
Свобода 106—107, 131, 209—211, 283—284
— в истории 309—311, 198—199
— с. воли 209—210
— с. и необходимость 85—92, 154—155
Синтез 71—73, 80, 113—116, 176—179, 197—198, 200 (см. также трансцендентальная схема, Триада)
— и анализ 298
Скачок 208 (см. также переход в противоположность)
— и постепенность 185—187, 255
Снятие 116, 190, 221, 237, 247—249, 320 (см. также полагание)
Созерцание
— интеллектуальное (см. интеллектуальная интуиция)
— эстетическое 195, 201—202
Сознание 104 (см. также я)
— и бессознательное 17, 131—133, 142, 151, 153, 155, 161, 187, 196—197
— активность с. 52—54
Становление 166—168, 180, 221—222, 244—245
— в природе 213—214
Субстанция 281, 283
Субъект (см Я)
Суждение 290—293
— синтетические с. a priori 24—25
Сущность 256—257

— и видимость (кажимость) 257—258
Схема 74—77

Творчество 183
— художественное т. 17
Телеология 283
Тождество 17, 108, 193—194, 230, 261
— как принцип 37, 205—206
— диалектически понимаемое т. 166—168
— бытия и мышления 17, 145
— философия т. 202—205
— т. и противоречие 259
— и различие 260—261
— закон т. (см. закон)
Трансцендентальная схема 73—78
Трагизм 95—96, 98—99, 318—319, 348
Триада 250—251, 255—256

Тяготение 36—37

Умозаключение 293—295

Форма (и содержание) 72—73, 275—276
— в искусстве 316—318

Целесообразность 44
Целое 175—179, 184
Цель 93, 106—107, 283
— и средство 145—146, 296

Эмпиризм 231

Я (принцип) 104—105, 108, 156, 181 (см. также сознание, самосознание, парадокс абсолютного Я)
— теоретическое и практическое Я 142
— в отношении к природе 144
— и объект 143—144

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 4

Глава первая. И. Кант 31

1. Диалектика в «докритический» период кантовской философии 33
2. «Негативная диалектика» Канта как путь к реальной диалектике 50
3. Идея диалектического синтеза в теории познания Канта 71
4. Диалектика общественной жизни 84

Глава вторая. И. Г. Фихте 101

1. Диалектика системы и ее исходного принципа. Деятельность и созерцание 102
2. Взаимоограничение противоположностей как метод их опосредствования 111
3. «Количественная» диалектика Фихте 116
4. Диалектика познавательных способностей 133
5. Противоречия фихтевского обоснования диалектики . . 140

Глава третья Ф. В. Й. Шеллинг 151

1. Становление диалектики Шеллинга . . . . . —
2. Конструирование и потенцирование 166
3. Новые черты диалектического метода 179
4. О способе постижения противоположностей в тождестве 192
5. Диалектическая проблематика в «философии тождества» 202

Глава четвертая. Г. В. Ф. Гегель 216

1. Истоки диалектики Гегеля и «Феноменология духа» . 220
2. Диалектическая логика Гегеля 230
3. Гегелевская диалектика природы 299
4. Диалектика в гегелевской философии духа 305

Заключение 332

Список цитируемой литературы 352

Указатель имен 356

Предметный указатель 359

И 90 **История диалектики. Немецкая классическая философия.** Руководитель авт. коллектива Т. И. Ойзерман. Редколлегия: А. С. Богомолов и др. М., «Мысль», 1978.

363 с. (АН СССР. Ин-т философии).

В книге впервые в советской научной литературе представлено целостное рассмотрение диалектического метода классиков немецкой идеалистической философии. *Продолжая марксистские традиции* исследования диалектики Гегеля, эта коллективная монография освещает также недостаточно изученные с точки зрения истории диалектики учения Канта, Фихте и Шеллинга. Она дополняет опубликованные ранее работы по истории домарксистской диалектики.

Книга будет полезна специалистам по истории философии, *преподавателям философских дисциплин, аспирантам*, студентам.

И $\frac{10501\text{-}001}{004(01)\text{-}78}$ 45-78

1 Ф

ИБ № 895

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ
НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Заведующая редакцией З. М. Павлова
Редактор Л. К. Насекина
Младший редактор А. В. Генералова
Оформление серии художника В. А. Масленникова
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор В. Н. Корнилова
Корректор Ч. А. Скруль

Сдано в набор 2 июля 1977 г. Подписано в печать 19 октября 1977 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская, № 1. Усл. печатных листов 19,32. Учетно-издательских листов 19,94. Тираж 28 000 экз. А 07393. Заказ № 712. Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 190000, Ленинград, Центр. Красная ул., 1/3.